

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav české literatury a literární vědy

filologie – dějiny české literatury a teorie literatury

Jan L u k a v e c

**V napětí protikladů – recepce
G.K.Chestertona v české
meziválečné kultuře**

**In the Tension of Contrasts - the Reception
of G.K.Chesterton in the Czech Culture
between WW1 and WW2**

vedoucí práce - Doc. Dr. phil. Josef Vojvodík, MA

2006

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

J. Litava

OBSAH

1. ÚVOD	- 3 -
2. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKA CHESTERTONOVA DÍLA	- 13 -
2.1. Gilbert Keith Chesterton - encyklopedické heslo	- 13 -
2.2. Obrany: témata	- 16 -
2.3. Chesterton, náboženství a „křesťansky orientovaná“ literatura	- 29 -
3. RECEPCE V EVROPĚ	- 42 -
3.1. Recepce v Anglii do r. 1939	- 42 -
3.2. Recepce v Anglii od r. 1939	- 59 -
3.3. Recepce ve Francii	- 71 -
3.4. Recepce v Polsku	- 76 -
3.5. Recepce v Německu	- 81 -
3.6. Recepce v Rusku	- 83 -
4. CHESTERTONOVO DÍLO V NAPĚTÍ PROTIKLADŮ	- 86 -
4.1. Monosémantismus – polysémantismus	- 86 -
4.2. Karnevalovost	- 92 -
4.3. Partikularismus – univerzalismus (Chesterton, antropologie a politika)	- 100 -
5. ČESKÁ RECEPCE	- 114 -
5.1. Obecné předpoklady	- 114 -
5.1.1. Společenský a duchovní kontext	- 114 -
5.1.2. Chesterton, Češi a Poláci	- 130 -
5.2. Recepce před rokem 1918: mezi dekadencí a florianovským katolicismem	- 133 -
5.3. Recepce po roce 1918	- 142 -
5.3.1. Chestertonovský „boom“	- 142 -
5.3.2. Avantgardní recepce (Chesterton – bratr klaunů a akrobatů)	- 149 -
Katolíci a komunisté	- 149 -
Teige, Václavěk a poetismus	- 152 -
Literární skupina	- 160 -
5.3.3. Polemika s avantgardní recepcí: F. Tetauer a J.B.Čapek	- 164 -
5.3.4. „Pragmatická“ recepce (Chesterton – obránce demokracie a obyčejného člověka)	- 170 -
Peroutka	- 172 -
Peroutka, K. Čapek a náboženství	- 173 -

Chesterton, Peroutka a iracionalismus	- 181 -
Liberalismus, kapitalismus, socialismus	- 183 -
Pujmanová	- 186 -
Rutte, Bass, E. Konrád	- 187 -
Karel Čapek	- 191 -
Chesterton a Masaryk	- 202 -
5.3.5. Katolická recepcce (Chesterton – sloup západní vzdělanosti a obhájce Církve a řádu)	- 206 -
Durych a 20. léta	- 206 -
Kritika kapitalismu a „marxistický arcibiskup“	- 209 -
Timotheus Vodička, Karel Schwarzenberg a skupina Řádu	- 213 -
Obrana západních křesťanských hodnot a antiamerikanismus	- 219 -
5.3.6. Poslední účtování: Chestertonovy české nekrology	- 223 -
5.3.7. Recepcce v Čechách v letech 1939 – 1948 (Chesterton – integrální humanista)	- 227 -
5.3.8. Recepcce po roce 1948	- 234 -
5.3.9. Recepcce po roce 1989	- 241 -
6. ZÁVĚREM: CHESTERTON A SOUČASNOST (CHESTERTON POSTMODERNÍ)	- 242 -
7. LITERATURA A INTERNETOVÉ STRÁNKY	- 253 -
8. OBRAZOVÁ PŘÍLOHA	- 279 -

1. Úvod

Tato práce se bude zabývat recepcí díla Gilberta Keitha Chestertona v Čechách v letech 1918 – 1938, kdy patřil ke spisovatelům hojně čteným a naprosto protikladně interpretovaným. Rozsáhlé dílo tohoto romanopisce, básníka a novináře je značně tematicky i žánrově pestré a zasahuje i do oblastí politiky, historie, literární kritiky, filozofie a teologie. Kromě stručného článku Jaroslava Meda (Med 1994) a velmi polemicky vyhoceného textu Timothea Vodičky (T. Vodička 1939) neexistuje souhrnný pohled na tuto problematiku. Ostatně obecně existuje jen málo studií, které by pojednávaly o recepci určitého autora v českém prostředí¹. Na druhou stranu tématu recepcí už v české literární vědě byla věnována zasloužená pozornost. Významná je už Šaldova studie O tzv. nesmrtelnosti díla básnického². Autor v ní na příkladu vlivu Goethova Werthera popisuje vliv díla na životy čtenářů:

„Goethův Werther hluboko zasáhl do tehdejšího života, nejen všedně empirického, ale i mravního [...] Lidé nenosili jen po něm modré fraky, ale stříleli se také podle jeho vzoru [...] Že běžný empirický život napodobí vyšší skutečnost díla básnického v dobrém ve zlém, to není fráze, to je prostý fakt.“ (Šalda 1995, 32)³

Pro moje pojetí recepcí jsou podnětné stati Felixe Vodičky
Problematika ohlasu Nerudova díla a Dějiny ohlasu literárních
děl: zvláště jeho koncepce souběžné vícečetné odlišné

¹ Jako výjimky uvádím například Stromšíkovu studii o Rilku (Stromšík 1996), Heftrichovu o Nietzschevi (Heftrich 1999), Čermákovu o Kafce (http://www.iliteratura.cz/clanek.asp?polozkaID=13789), starší studie Felixe Vodičky (Vodička 2003), více pozornosti bylo věnováno autorům pocházejícím ze slovanských literatur.

² Svým důrazem na proměnlivost uměleckého díla podle Holého Šalda antcipoval pozdější pojetí autorů jako Jausse a Iser (Holý 23, 2002).

³ Také četba Chestertona „zasáhla do života“ mnoha jeho čtenářů: četba knihy Nesmrtelný člověk přivedla mladého ateistu C.S. Lewise ke konverzi ke křesťanství, četba jednoho Chestertonova eseje v Illustrated London News byla pro Mahátmu Ghándího jedním z podnětů k uvědomění si a pozitivnímu zhodnocení indické svébytnosti, Chestertonův román Napoleon z Notting Hillu byl inspiračním zdrojem pro irského politika a vůdce vzpoury proti Velké Británii Michaela Collinse (k tomu později) - o sebevraždách nejsou žádné zprávy.

konkretizace vycházející z odlišných výchozích postulátů (daných vesměs generačně) - tedy „kontextem“⁴. F. Vodička v těchto statích anticipoval jak „horizont očekávání“ kostnické školy (Jauss 2002, 94), tak třeba úvahy o interpretativních komunitách S. Fishe (Fish 2002; Sedmidubský 2001, 110), pozdější diskuzi o kontextu⁵ a nadinterpretaci⁶ (viz k tomu také

⁴ „Sám způsob popisu je různý, může být impresionistický, ale i intelektualistický, popřípadě i ideologický. V každém případě popis obsahuje jistou argumentaci, o níž se opírá hodnocení daného díla. Poněvadž tento rámec popisu konkretizace je v těsném vztahu jednak s hodnocením díla, jednak s celým souborem literárních norem dobových, budeme jej zde označovat obecně termínem vypůjčeným z lingvistiky jako *kontext*. Zahrnuje soubor souvislostí umožňujících esteticky vnímat a hodnotit dané dílo. Proměny hodnocení lze nejbezpečněji studovat na proměnách kontextu. Jednota estetického citění v určitých literárních obdobích nebývá dána jen vlastnostmi literární struktury (ta je vždy dialekticky protikladná) a nezakládá se ani na jednotě hodnocení, ale vyplývá daleko více ze společných vlastností kontextu, který určuje celkové podmínky vnímání literárních děl v daném období. Studium kontextu nám také nejlépe umožní oddělit prvky subjektivní od dobových znaků. Soudy Karáskovy, Šaldovy, F. V. Krejčího o Nerudovi a jednotlivých jeho dílech, pocházející z doby kolem roku 1901, jsou ve svých výsledcích značně odlišné. Všechny tyto studie mají však přibližně stejný kontext, sledují Nerudova díla v rámci psychického vývoje osobnosti. Dívají se na Nerudova díla tak, jako by šlo o problém blízký jejich generaci. F. V. Krejčí je zaměřen poměrně nejvíce vědecky a v popisu objektivně, ale všechna díla vkládá do vývojového rámce podloženého psychologicky. Karásek chápe Nerudova díla podle toho, jak v nich Neruda měl odvahu odhalit předpokládanou chorobnost své duše. F. X. Šalda přibližuje Nerudu v kontextu: moderní básník plný vnitřních protikladů, jež překonal oproštěním. Předtím v letech 1895 a 1896 došlo rovněž k trojímu hodnocení Nerudových děl, jehož se účastnila Eliška Krásnohorská, Jaroslav Vrchlický a Eduard Albert. Tam byl dán celý kontext posuzování Nerudových děl úplně jinak, nikoliv zaměřením na osobnost a její problematiku, ale zaměřením na problematiku, jež je dána objektivně: jde tu o problém národního umění, o otázky prostoty a umělosti zpracování, o otázku poměru tématu a stylu, tedy o kontexty, jež vycházejí z předpokladu, že umělecké dílo je výrazem objektivního vztahu autora k tématu i k otázkám uměleckého ztvárnění, a to i tehdy, když jde o poezii intimního charakteru (Vodička 1998, 302 – 304).“

⁵ „Dekonstrukcia zdorazňuje, že význam je viazaný kontextom – je funkciou vzťahov vnútri textu alebo medzi textami. Samotný kontext je však bez hraníc: vždy budú nové kontextové možnosti, ktoré možno priradiť k predchádzajúcim. Jedinú vec, ktorú nemožeme urobiť, je stanoviť hranice. Wittgenstein sa pýta: "Môžem slovom "bububu" mieniť ,Keď nebude pršať, pojdem na prechádzku?"" A odpovedá: "Niečo niečím mieniť môžem iba v nejakom jazyku". Ak tvrdíme, že "bububu" by to nikdy nemohlo znamenať - iba v prípade, že by išlo o iný jazyk - môže sa zdať, že tým stanovujeme hranice. Ale spôsob, akým pracuje jazyk, najmä jazyk literárny, zabráňuje takto určiť medze alebo pevné hranice. Akonáhle Wittgenstein takto hranice stanovil, už bolo možné - v istých kontextoch (najmä v prítomnosti tých, čo poznajú Wittgensteinove práce) povedať ,bububu' a tým aspoň naznačiť možnosť, že ak nebude pršať, mohli by sme ísť na prechádzku. Tento nedostatok hraníc semiózy však neznamená, ako sa Eco zrejme obáva, že význam sa stáva slobodným výtvorom čitateľa. Ukazuje skôr, že opisateľné semiotické mechanizmy fungujú rekurzívne a ich medze sa nedajú určiť vopred.“ (Culler 1995, 118n)

⁶ Vodičkovu pojetí je bližší postoj U. Eka: „Kontext vede také k tomu, že významová interpretace daného díla se přesouvá do zcela nového významového plánu, ačkoliv k tomu sám text podnět nedává. Tak pro A. Nováka, který vkládal do vnímaného díla neustále osobnost, přijímají i Balady a romance významy, jež nemají se sdělovací náplní jazykového projevu dané básně nic společného. Tak například baladicky i epicky uzavřený okruh Balady staré staré je interpretován takto: "Zastřené podává sebeobviňujícílyrik lásky zrazené před naplněním a zavražděné zbabělým chladem v Baladě staré - staré tragicky uzrálou, do příšerných důsledků domyšlenou metastázi erotického svého románu." (J. Neruda, s. 77.) - (Nejnámějším příkladem takového významového přesouvání je církevní výklad Písne písni.) Tradiční kontext naproti tomu znemožňuje vůbec pochopit některé vlastnosti díla. Tak Jakub Malý, který posuzoval všechnu poezii členů školy Májové v kontextu kritické konkretizace Máchova Máje z roku 1836, nalézal ve všech dílech, která neodpovídala jeho vkusu, jen

stati o vztahu strukturalismu a pragmatismu (Herman 1991) a poststrukturalismu (Petříček 1991)) i Ricoeurovu teorii interpretace (Ricoeur 1997).

Také v české meziválečné recepci Chestertona se dají rozlišit, stejně jako ve Vodičkově studii o Nerudově recepci, tři odlišné generační interpretace. Jestliže podle Kubínové „každá z představených interpretací [...] postihuje některou z významných vlastností Nerudova díla, takže více než nerozhodnutelný „spor“ mezi jednotlivými verzemi vystupuje dopředí jako jejich rovnocennost a komplementarita“ (Kubínová in Jedličková 2004, 54), pak tutéž komplementaritu můžu konstatovat i u českých interpretací Chestertona. Budu se snažit ukázat, jak se tyto interpretace navzájem doplňovaly a že navzájem byly ve své polemičnosti v dialogickém vztahu⁷.

Ve své práci se budu snažit postihnout polysémantičnost Chestertonova díla: tendence, které se střetávají v Chestertonově díle a které jsou základem možnosti jeho velmi odlišných interpretací⁸ sahajících od jemu připisovaných atributů revolučnosti až ke konzervatismu, od iracionalismu až k racionalismu, od charakteristik Chestertona jako obránce univerzálnosti lidských práv až k Chestertonovi – šovinistovi, od Chestertona jako oblíbeného autora ultrakatolických lefebvrů (odmítajících pro přílišnou

subjektivismus a pesimismus, kdežto teprve Neruda celou polemiku převáděl na základ skutečných problémů, o něž šlo, tj. na otázku odpoetizování tématu a prozaizace literárního projevu (v člancích Škodlivé směry v Obrazech života, kde to ukazoval na tématech ženy a chudoby, které byly dotud tradičně zachycovány v idealizovaném pojetí).“ (Vodička 1998, 306n)

⁷ Jak napsal L. Merhaut: „Svébytnost polemického žánru tkví právě v tom, že otevřeně zjevuje dialog a neporozumění (nikoli coby neúspěch) již jako předpoklad své existence, a to v široké škále nejen předsudečností v postojích k umění, ale i možností znovuoobjevování významů a jedinečností v něm skrytých.“ (Merhaut 1999, 503)

⁸ Jak zdůraznil například Jauss: „Právě tato pluralita možných výkladů vytváří estetický charakter textu a poskytuje zvláštní příležitost recepční analýze, která chce pochopit nebo změnit předběžné životní porozumění světu (pro materialisty: ideologii) různých čtenářských vrstev.“ (Jauss in Zima 1998, 235)

modernost i II. Vatikánský koncil) až k Chestertonovi – předchůdci postmoderny, od Chestertona – ideologa stále opakujícího tutéž tezi až k Chestertonovi sémiotikovi, zaměřujícímu se zvláště na otázku mnohosti interpretací. V návaznosti na to pak bude mým cílem postihnout, jak (v kontextu recepce anglické, francouzské, německé, polské a ruské) čeští recipienti na základě svých horizontů očekávání⁹ a toho, k jakým interpretativním komunitám patřili¹⁰,

⁹ Při koncipování pojmu „horizont očekávání“ (Jauss 2002, 100) se Jauss inspiroval u Gadamera, Poppera a Gombricha, spíše než rozrušování normy, zklamání očekávání a falzifikace je pro mne inspirativní pojetí K. Mannheima:

„Zatímco u výroku $2 \times 2 = 4$ (abychom uvedli jako příklad nejjednodušší pratytyp) nelze přihlížet k tomu, kdo a kde a jak jej takto formuloval, pak u duchovědně historického díla se bude vždy přihlížet k tomu, zda se konstituovalo v aspektové struktuře třeba „historické školy“, „pozitivismu“, „marxismu“ a v kterém jejich stupni. U výpovědi tohoto typu budeme mluvit o tom, že badatelova „pozice vstupuje“ do výsledku poznání a o „relativitě bytí“, tj. o vztažnosti těchto výpovědí k „bytí“ za nimi stojícímu, a tyto výpovědi budeme stavět proti těm, které (jako třeba právě zmíněný výrok $2 \times 2 = 4$) takové vstupování pozice usuzujícího subjektu do výpovědi – alespoň v nějaké formě nám průhledné – neobsahují. Aspektová struktura označuje v tomto smyslu způsob, jak člověk nějakou věc vidí, co z ní chápe a jak si konstruuje fakta v myšlení. Aspekt je tedy více než pouhé formální určení myšlení, týká se i kvalitativních momentů ve výstavbě poznání, a to momentů, které pouhá formální logika musí opominout. Právě tyto momenty jsou základem toho, že dva lidé, i když používají identicky formálně logická určení (např. větu o sporu nebo třeba formule sylogismu), neposuzují ještě nijak identicky též předmět, nýbrž často o něm usuzují nanejvýš různě. Totéž slovo, stejný pojem, mají v ústech sociálně různě zakotvených lidí a myslitelů většinou zcela různý význam. Když začátkem 19. století řekl např. starokonzervativce „svoboda“, pak tím mínil právo každého stavu žít ve smyslu svých privilegií („svobod“). Jestliže náležel k romanticko-konzervativnímu, protestantsky religiózně zabarvenému směru, pak tím rozuměl ve smyslu tohoto „zvnitřněného pojmu svobody“ právo každého individua žít v souladu se svým vnitřním individuálně jedinečným tvořivým principem. Oba uvažovali v rámci „kvalitativního pojmu svobody“, neboť svobodou rozuměli právo střežit buď historickou nebo vnitřní individuální zvláštnost. Když řekl „svoboda“ liberál stejného období, pak tím myslel svobodu právě od těch privilegií, která se konzervativci starého typu jevila jako základ všech svobod, myslel tedy „egalitářský pojem svobody“, v němž volnost znamenala právě to, že všichni lidé mohli disponovat stejnými základními právy.

Liberální pojem svobody byl pojem skupiny, která chtěla svrhnout vnějšně legální nerovný pořádek společnosti, kdežto konzervativní pojem svobody odpovídal vrstvě, která nemusela měnit vnější pořádek, proto za prvé, vnějšně vzato, chtěla všechno udržet ve starobylé jedinečnosti, za druhé musela problematiku svobody odvést z vnější politické oblasti (aby podpořila existující stav) do vnitřní oblasti nepochybné. To, že liberál viděl pouze onu, kdežto konzervativce pouze tuto stránku pojmu a problému, souvisí tedy jednoznačně a prokazatelně s jejich zakotvením v sociální a politické sféře.“ (Mannheim 1991, 304n) Mannheim zde antcipoval mnohé z pozdějších úvah literárních vědců: vlastně provádí analýzu dvou odlišných „kódů“, jejichž význam tak zdůraznil Ricoeur (kódy popsané Mannheimem později analyzoval Lakoff v knize *Moral politics*); pojem „relacionismu“, který v tomto kontextu používá Mannheim, má obdobný význam jako „perspektivismus“ Ortegy y Gasseta i Warrena a Welleka: „Perspektivismus neznamená anarchii hodnot, glorifikaci individuálního rozmaru, nýbrž proces poznávání předmětu z různých hledisek, která lze pak definovat a kritizovat.“ (Warren – Wellek 1996, 219) Při rekonstrukci horizontů očekávání tehdejších čtenářů přitom budu vycházet z Schleiermacherova předpokladu, že „samozřejmostí je spíše ne-rozumění.“ (Schleiermacher in Pechlivanos 1999, 319)

¹⁰ Zohledněny přitom samozřejmě budou „etické, sociální, náboženské, filozofické postuláty“ (Vodička 1998, 55) recipientů: zabývat se budu také výše zmíněným vztahem liberalismu a konzervatismu i specifickostí situace, kdy katolicky orientovaný autor čten a oblíben v státě, jehož oficiální politika je spíše protikatolická. To mne

s polysémantičností Chestertonova díla naložili. Budu sledovat, zdali Chestertonovi čeští recipienti jeho dílo redukovali pouze na jednu z tendencí s opomenutím ostatních (či zvýraznili pouze jednu s potlačením ostatních), nebo postihli jeho polytendenčnost, polysémantičnost¹¹.

Nabízí se zde využití Bachtinova konceptu monologičnosti a dialogičnosti¹². Monologické interpretace jsou ty, které autoritativně popírají mnohost výkladů a sugerují, že našly jedinou správnou cestu – P. Zima je spojuje s manicheismem konstruujícím rigidní dichotomie (tedy jistým „černo-bílým vnímáním) a naturismem (vnímajícím svůj vlastní diskurz jako přirozený nebo samozřejmý); dialogičnost je naopak otevřena polysémantičnosti díla a přijímá množství interpretací (Bachtin 1980, 124; Zima 1998, 382nn)).

I mé pojetí Chestertona je však pouze jednou z mnoha interpretací, nechci v žádném případě dávat svým interpretačním „předchůdcům“ známky z nějaké (mnou určené) fiktivní objektivnosti; navíc právě interpretace (z mého hlediska) jednostranné, násilné, zdůrazňující pouze jeden aspekt či tendenci, mohou být kreativnější a o díle i recipientovi více vypovídající než interpretace umírněné. Po Nietzschevi, pro kterého tolerance byla „neschopností jasného Ano a Ne [...], objektivita = nedostatek osobnosti, nedostatek vůle,

bude přivádět k otázkám, které řešil už jeden ze zakladatelů sociologie vědění M. Weber (Curtis-Petras 1970, 387): jaké jsou konkrétní důsledky náboženské víry v názorech jedince i jeho životní praxi.

¹¹ Půjde mi tedy o konkretizaci Chestertona coby autora, řečeno s F. Vodičkou, ne jako „součet složek, ale jako dynamicky organizovanou soustavu s dominantní tendencí“ (Vodička 1998, 310) - přitom ale v posouzení toho, co je dominantní tendencí, se jednotliví interpreti liší, vždyť podle Ricouera „samo posouzení doležitosti je odhadom“. Totéž platí také pro dominantní témata, kódy a struktury: „K dielu diskurzu ako k jedinečnému dielu môžeme dospieť iba tak, že zúžime rozsah druhových pojmov, medzi ktoré patrí literárny žáner, trieda textov, do ktorej daný text patrí, a typy kódov a štruktúr, ktoré sa v tomto texte pretínajú.“ (Ricouer 1997)

¹² Zde ovšem v jiném slova smyslu než byla výše zmiňovaná dialogičnost polemiky.

neschopnost k lásce" (Nietzsche in Kouba 1995, 225)¹³ a podle kterého k podstatě interpretace patří „znásilňování, úpravy, zkracování, vynechávky, vycpávky, výmysly, falšování" (Nietzsche 2002, 125), vyslovili podobné myšlenky v několika variantách různí autoři. J. Culler se přitom výslovně odvolal na Chestertona:

„Podobne ako väčšina intelektuálnych činností, aj interpretácia je zaujímavá iba vtedy, ak je extrémna. Umiernená interpretácia, ktorá iba artikuluje konsenzus, môže mať v istých okolnostiach hodnotu, ale vzbudzuje iba malý záujem. Jeden pekný citát na potvrdenie od Gilberta Keitha Chestertona, totiž jeho poznámka: „Alebo je kritika úplne nanič (dokonale obhájitelná propozícia), alebo znamená hovoriť autorovi práve tie veci, ktoré by ho mali prinútiť vyskočiť z kože“ [...] Mnohé "extrémne", podobne ako mnohé umiernené, interpretácie budú mať bezpochyby malý dosah, pretože sa považujú za nepresvedčivé, nadbytočné, nepodstatné alebo nudné. Ak sú však prehnané, myslím si, že majú väčšiu šancu osvetliť predtým nepovšimnuté a nereflektované spojenia alebo implikácie než tie interpretácie, ktoré sa usilujú zostať "triezve" alebo umiernené.“ (Culler 1995, 108)¹⁴

Podle mnoha soudobých autorů tedy žádná „objektivní“ či „vyvážená“ interpretace neexistuje¹⁵, existují podle nich pouze různé druhy dezinterpretace, z nichž každá trpí určitou „slepotou“ (de Man); čím je podle Blooma čtení „silnější“, tím je kreativnější, podle de Mana se interpretací odhaluje stejně, jako zůstává skryto a interpretace vyzdvihuje některé významy tak, že jiné potlačuje (Haman – Holý – Papoušek 2006). Budu se tedy v duchu těchto konceptů také ptát, jak byly dané interpretace „kreativní“, co nového vypovídaly o Chestertonově tvorbě, co zamlčovaly a co vypovídaly o svých tvůrcích.

¹³ S tím až překvapivě koresponduje Chestertonův výrok : „Člověka je možné definovat jako zvíře vytvářející dogmata. Poněvadž vrství nauku na nauku a závěr na závěr, aby zbudoval nějaký strašný systém filosofický nebo náboženský, stává se [...] čím dál lidštější. Když pouští nauku za naukou ve zjemnělém skepticizmu, když odmítá přimknout se na nějaký systém [...], poněmáhle klesá zpět v mlhavost těkavých zvířat a v nevědomost trávy. Stromy nemají dogmata. Řepa je neobyčejně snášenlivá.“ (Chesterton 1915, 258)

¹⁴ Pokud by všichni autoři psali o Chestertonovi stejně, bylo by to jednak nezajímavé a fádní, jednak bych pak neměl o čem psát já.

¹⁵ Viz také Ricoeura: „Text ako celok a ako celok singulárny môžeme prirovnávať k predmetu, ktorý sa dá pozorovať z niekoľkých strán, nikdy však zo všetkých naraz. Rekonštrukcia celku sa teda vždy deje v nejakej perspektíve, čím sa podobá procesu vnímania predmetu, ktorý má tiež „perspektívny“ charakter. Vždy je možné vzťahovať tú istú vetu odlišnými spôsobmi na tú či onú vetu, ktorú považujeme za jadro textu. Akt čítania je poznačený zvláštnym druhom jednostrannosti.“ (Ricoeur 1997, 106)

Chci se zabývat tématem recepce v širším slova smyslu, dostanu se tak na půdu bádání o intertextovosti, vždyť „receptu umeleckého díla možno traktovať vlastně ako vzťahy medzi účastníkmi literárnej komunikácie, ktorí medzi sebou komunikujú textami“ (Popovič in Homoláč 1996, 33)¹⁶. Nevyhnu se přitom problému tzv. vlivu. Existují snahy jej zcela vykázat z literárněvědné terminologie a nahradit jej dvojslovným označením „recepce – kreace“, „impuls - vstřícný pohyb recepčního prostředí“ (Pospíšil 2000, 9) nebo označením „literární vztahy“ (Pechar 2002, 159), já jej používat chci, s vědomím toho, co o problematice vlivu napsal již F. Vodička:

„Při studiu cizích vlivů musíme mít na mysli, že autor, který používá cizího díla jako pramene, převádí je z literárních souvislostí cizí literatury a včleňuje je do souvislostí literatury domácí, takže tytéž prostředky mají ve změněných souvislostech odlišný dosah působivosti. Není tedy vliv vždy jen vnější nahodilostí, která zasahuje do autorovy tvorby a literárního vývoje jako cizorodý element; nejčastěji se vliv uskutečňuje tam, kde se vznikající literární úsilí setkává s pomocnou rukou paralelního jevu cizího. Nebudeme proto jednostranně hledat příčinu nějakého jevu v ovlivňujícím jevu cizím, ale spíše ve vlastním vývoji autorově nebo vývoji literárním, takže vliv je spíše prostředkem než příčinou.“ (F. Vodička 1998, 42)¹⁷

Kontexty anglického a neanglického literárního prostředí zmnožují množství odlišných horizontů, jak o tom píše zástupci tzv. mezikulturní hermeneutiky: „Mezikulturní hermeneutika chce těžit z toho, že konkretizace literárního díla v aktu čtení je funkcí "výchozí hermeneutické situace" a perspektivy čtenáře a že tedy existuje v zásadě nekonečný počet různých čtení [...] "Cizí pohled" zvenčí může upozornit na slepé skvrny sebereflexe.“ (Schmidt in Pechlivanos 1999, 334) Pro recepci Chestertona v neanglických prostředích budou ovšem vzaty v úvahu i „způsoby, jakými si určitý národ nebo určitá skupina

¹⁶ dodejme, že nejen uměleckého textu

¹⁷ Rizika tohoto zkoumání vyjmenovávají také Warren a Wellek (Warren - Wellek 1996, 370n)

utvářejí zjednodušený a často silně zkreslující obraz o jiných národech“ (Pechar 2002, 159) – čili jak Chesterton vnímal ostatní národy a zda-li, případně jak, ho v ostatních zemích přijímali jako Angličana.

K zodpovězení otázky, jak mohl být Chesterton v českém prostředí na rozdíl od anglického recipován jako pragmatista a modernista, bude nutné obecně se zabývat tím, jak odlišnou podobu moderna a avantgarda v českém a anglickém prostředí měly, a zvláště jaký význam tyto pojmy měly v českém prostředí. S tím také souvisí skutečnost, že zatímco byl u nás r. 1988 Chesterton zařazen do odeonského Slovníku světových literárních děl a dostal se tak do jakéhosi českého „kánonu“ světové literatury (nemluvě už o velkém prostoru, který je mu věnován ve Stříbrného Dějinách anglické literatury z roku 1987), v anglických knihách o anglické literatuře není často jeho jméno často ani zmíněno, což dokazuje proměnlivost literárních kánonů, i to, že „okraj“ může být totožný s „centrem“ jiného „okraje“ (Merhaut 1994, 21).

Když ponecháme stranou otázku, nakolik je literární norma zpětně konstruována či rekonstruována (Tureček 2004), navzdory tomu, že byl Chesterton v Čechách pokládán za moderního spisovatele, jeho dílo žádný odpor kvůli své inovativnosti nevzbudilo, v tomto smyslu jeho díla jistě nepatří k těm, která (alespoň v představách literárních historiků) boří normu a ustavují novou; na druhé straně však jeho texty nepatří ani do kategorie oněch „neliterárních“ textů, které ve

vztahu k „vysoké literatuře“ zkoumá nový historismus¹⁸. Přesto však jeho „ozvlášťující“ přístup ke světu nutí k témuž jeho čtenáře¹⁹ a sám Chesterton jako těžko zařaditelný jev²⁰ (v rámci uměleckých směrů či politického spektra) může k novým přístupům provokovat i literární vědce.

¹⁸ Zkoumání širších historických a společenských souvislostí literatury i zkoumání vztahu subverze a moci jsou aspekty, které má moje práce s tímto proudem společné.

¹⁹ „Zkušenost četby (čtenáře) dokáže vymanit z adaptací, předsudků a tísní jeho životní praxe tak, že ho nutí k novému vnímání věcí.“ (Jauss in Sedmidubský 2001, 33n).

²⁰ spojující v sobě katolictví, humor a hédonismus

2. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKA CHESTERTONOVA DÍLA

2.1. Gilbert Keith Chesterton - encyklopedické heslo

Na úvod uvedu základní faktografické a bibliografické údaje.

Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) pocházel ze zámožné londýnské rodiny (po matce byl francouzského původu). Studoval malířství na Sladově akademii, studium nedokončil, od r. 1895 se živil jako novinář. Po vážné duševní krizi kolem r. 1893 se stal anglikánem, jeho postoje se však postupně přibližovaly stanovisům katolické církve, do které formálně vstoupil až roku 1922²¹. Roku 1901 se oženil s Frances Blogg, jejich manželství zůstalo bezdětné. Během búrské války se Chesterton postavil na stranu Búrů, tehdy se také spřátelil s Hilairem Bellocem, tento přítel ho pak výrazně ovlivňoval až do konce života²². Společně často polemizovali s G. B. Shawem a H. G. Wellsem, od Shawa dostali přezdívku „Chesterbelloc“. R. 1912 vypukla tzv. Marconiho aféra (Chesterton 1997, 147), při které se kromě jiných také Chestertonův bratr Cecil snažil odhalit korupci na nejvyšších vládních místech. Aféra hluboce otřásla Chestertonovým míněním o anglických státních institucích,

²¹ Oficiálního uznání se mu po smrti dostalo od katolické církve: v telegramu zaslaném papežovým jménem kardinálem Pacellim byl Chesterton nazván jako druhý Angličan po Jindřichu VIII. Defensor fidei – obránce víry (telegram nebyl v Anglii zveřejněn celý, protože v něm papež Chestertonovi udělil titul příslušející výhradně králi (Čulík 1971)) V současné době se objevují také hlasy volající po Chestertonově svatořečení (McCloskey 1997).

²² Podle mnohých, například G.B. Shawa nebo G. Greena, šlo o vliv velmi neblahý.

kteře od té doby bude stále častěji prohlařovat za prohn l  a ovl dan  plutokraci  (Chesterton 1997, 156). Od roku 1925 do smrti Chesterton vydával týdeník G.K.'s Weekly, na jehož stránkách spole n  s Bellocem ř il p edevř m sv  politick  názory. S Bellocem prosazovali program tzv. distributivismu, jeho cílem byla rovnom rn řř  distribuce výrobních p středk .

Chesterton debutoval r. 1900 dvěma sbírkami b sn  (dalř  b sn  pak publikoval v samostatných sbírkách, nebo je často vkládal do svých prozaických d l –  esky jich několik bylo publikováno v rámci Arch  Josefa Floriana, v Akordu a Arře, jako soukrom  tisk vyř lo Gloria in profundis r. 1929, první výbor vyř l r. 2004 pod názvem Souzvuk barev). Upozornil na sebe eseji a polemikami, z nichž první soubor The Defendant vyř l už r. 1901 ( . Obrany 1976), následovaly Tremendous trifles ( . Ohromn  maličkosti 1925), Heretics (1905,  . Heretikové 1915), Orthodoxy (1909, Ortodoxie 1918), What's wrong with the world (1910,  . Co je řpatn ho na světě 1925), Alarms and discursions (1910,  . Bouře a úvahy), The superstition of divorce (1920,  . Pověra rozvodu 1926), Eugenics and other evils (1922,  . Eugenika 1928). Uplatnil se tak  jako literární kritik a  ivotopisec, vytvořil řadu studií o anglick  literatuře, např. Robert Browning (1903), Charles Dickens (1906) a Bernard Shaw (1910,  . 1926) a portr ty katolick ch sv tc , St. Francis of Assisi (1923, Svat  Frantiřek z Assisi, 1993) a St. Thomas Aquinas (1933, Svat  Tom ř Akvinsk ,  . 1947, 1993).

The Club of Queer Trades (1905, Klub podivn ch  ivnost ,  . 1923), Four Faultless Felons (1930,  . Klub zneuznan ch mu  ), román The Man Who Was Thursday (1908, Anarchista  tvrtek,  . 1913, n kter  p eklady s názvem Kamarád  tvrtek), Ball and cross (1909, Koule a kř ř,  . 1923), román Manalive (1912,  . Mu , kter  byl p il ř  iv , 1925) a román The Return of Don Quijote (1927, Návrat Dona Quijota,  . 1985) a soubor povídek The Tales of the Long Bow (1925, Povídky o dlouh m luku  . 1927) jsou

Chestertonovy beletristické žánrově těžko zařaditelné knihy s prvky detektivními, utopickými a satirickými.

Pokud je dnešním čtenářům znám, nejspíše jako autor detektivních povídek *The Innocence of Father Brown* (1911, Nevinnost otce Browna, č. 1918, jedno vydání s názvem Prostota otce Browna), *The Wisdom of Father Brown* (1914, Moudrost otce Browna, č. 1924, 1925), *The Incredulity of Father Brown* (1926, Nedůvěra otce Browna, č. 1927, Pochybnosti otce Browna, č. 1974), *The Secret of Father Brown* (1927, Tajemství otce Browna, č. 1947), *The Scandal of Father Brown* (1935, Skandál otce Browna, č. 1992). Další detektivní povídky jsou *The Man Who Knew Too Much* (1922, Muž, jenž věděl příliš mnoho, č. 1926) a *The Paradoxes of Mr. Pond* (1936, Paradoxy pana Ponda, č. 1985). Posmrtně vyšla Chestertonova *Autobiographie* (1936, č. 1997).

2.2. Obrany: témata

Chestertonovo dílo (a rámcové možnosti jeho interpretace) nyní přiblížím na jeho knize Obrany (1901), která již obsahovala většinu podstatných prvků jeho budoucího esejistického i beletristického díla. Při zkoumání recepce budu samozřejmě rozlišovat mezi Chestertonovým esejistickým a beletristickým dílem, ale zároveň je nutné zdůraznit, jak spolu úzce souvisí, jak už bylo mnohokrát o Chestertonovi (a Huxleym a Wellsovi) napsáno:

„It is a matter of comparative unimportance for them whether their views are expressed in fictional or non-fictional form [...] Whole chunks of Huxley's novels could be printed as separate essays with only a little alteration; the opening of Chesterton's *Napoleon of Notting Hill* could have developed into an essay with equal plausibility, and some of the essays in *Tremendous Trifles* could have developed quite easily into stories.“ (Churchill in Ford 1982, 243)

Pokusím se zde některé tyto prvky stručně charakterizovat i s naznačením jejich různých pozdějších interpretací, některým se pak budu podrobně věnovat až v dalších oddílech této práce.

Obrana unáhlených slibů začíná výčtem různých druhů podivínského chování, který dobře vystihuje chování většiny pozdějších hrdinů Chestertonových próz:

„Kdyby se úspěšný mladý muž ve fraku a cylindru zavázal slavnostně před všemi svými kolegy a přáteli, že spočítá listy na každém třetím stromě v Holandské ulici, že každý čtvrtek doskáče do středu města po jedné noze, že přečte šestasedmdesátkrát nahlas Millův traktát O svobodě, že natrhá tři sta pampelišek na polích každého, kdo se jmenuje Brown, že si bude plných třicet jedna hodin držet pravou rukou levé ucho..., nebo že provede jinou stejně neobvyklou věc, okamžitě bychom usoudili, že je ten člověk

blázen nebo že to je, jak se někdy říká, „umělec života“. Avšak tyto sliby nejsou o nic neobvyklejší než sliby, které ve středověku a v podobných dobách dělali nejenom fanatikové, nýbrž nejvýznamnější postavy občanského a národního života – králové, soudcové, básníci a kněží. Jeden člověk přísahal, že spoutá řetězcem dvě hory, a velký řetěz tam prý visel věky jako památka onoho tajemného bláznovství. Jiný přísahal, že najde cestu do Jeruzaléma se zavázanýma očima, a umřel při tom hledání.“ (Chesterton 1994, 64)

Nyní krátce k oněm hrdinům Chestertonových próz:

V Napoleonovi z Notting Hillu se Auberon Puck, jak už bylo řečeno, který se na základě náhodného výběru stal králem, rozhodne oživit patriotického ducha jednotlivých londýnských čtvrtí. Adam Wayne, primas jedné z těchto čtvrtí, Notting Hillu, se kvůli tomu, že se odmítá vzdát jedné malé uličky, které má být zrušena kvůli stavbě velké silnice, ale kterou on pokládá za „živou a kvetoucí část Notting Hillu“ (Chesterton 1985, 58), vede válku proti všem ostatním londýnským čtvrtím a vyhrává ji. Notting Hill pak vládne Londýnu až do doby, kdy se (proti vůli Adama Wayna) obyvatelé Notting Hillu začnou chovat zpupně a přehlížet svébytné tradice ostatních čtvrtí. Ty se bouří a v závěrečné bitvě (na straně Notting Hillu v ní jako řadový voják bojuje také Auberon, který se vzdal trůnu) jsou obě armády zničeny – s nimi také Notting Hill. Auberon a Wayne však bitvu přežívají a společně spolu po vzoru Dona Quijota a Sancho Panzy vycházejí do neznámého světa.

Hrdina knihy Návrat Dona Quijota Michal Herne, který hraje roli krále ve stejnojmenné hře, odmítá převléknout se zpět do civilního oblečení. Stále více se vžívá do nové role a získává dost přívrženců, aby mohl vládnout Anglii podle středověkých zásad. Když se však ukazuje, sociální požadavky dělníků (které jsou podle něj v plné shodě se středověkými cechovními zásadami) nejsou prosaditelné, trůnu se vzdává.

Protagonisté Létající hospody se v Anglii, která pod vlivem muslimského Turecka ruší hostince a zakazuje konzumaci lihovin, se rozhodují v různých místech Anglie provozovat „létající hospodu“. Nakonec organizují lidovou vzpouru a vítězí.

Chesterton bude odsuzován buďto za přílišnou bláznivost svých hrdinů, za to, že se nedají brát „vážně“, nebo na druhé straně za jejich přílišnou alegoričnost a neživotnost (zvláště postavy románu Koule a kříž), neboli za to, že jeho postavy diskreditují vážné poselství, které jeho knihy přináší, nebo že ho naopak příliš neživotně ztělesňují. Jiní bez ohledu na toto poselství tyto postavy oceňovali právě pro jejich bláznivost a jejich optimismus – jen nemnozí dokázali postihnout obojí. V souvislosti s hrdiny, kteří se pro svůj ideál všeho vzdávají, nebo o vše přicházejí (dokonce i o život) se později bude psát o (svérázně chápaném) pragmatismu jeho postav (Borowy) nebo o jejich donkichotství (Přidal) – což je

zčásti opodstatněné už proto, že v mnoha jeho knihách se nacházejí intertextuální odkazy na Dona Quijota, včetně názvu knihy *Návrat Dona Quijota*. Také u Cervantese je přitom výrazně zastoupen karnevalovým princip (kterému bude věnována samostatná kapitola), také interpretace Dona Quijota kolísaly mezi zdůrazněním jeho komičnosti a jeho tragičnosti a idealismu²³. Na rozdíl od Dona Quijota žijícího v iluzi však v Chestertonově fikčním světě mají jeho kladní hrdinové „pravdu“²⁴, jsou hlasateli tezí (týchž, které Chesterton hlásal i ve svém občanském životě) a dokonce vítězí. Právě boj (ať už osobní souboj jako v *Kouli a kříži* či *Anarchistu Čtvrťkovi*, nebo celé bitvy jako v *Napoleonovi z Nottinghamu* a *Létající hospodě*) je Chestertonovým oblíbeným tématem. Není to boj s větrnými mlýny, ale boj za Chestertonovu ideologii²⁵.

Skutečné zakotvení postav z citovaného úryvku z *Obrany unáhlených slibů* však pro Chestertona spočívalo v jejich věrnosti sobě samému. Tímto požadavkem Chesterton polemizoval především s dekadentním, ale tím také celkově s moderním pojetím proměnlivosti lidské identity. Především na tuto Chestertonovu pasáž o slibu později navazovala interpretace Chestertona jako kierkegaardovského myslitele (Medcalf in Sullivan 1974, 118), překvapivě blízko však měl

²³ s druhým pojetím však přišli až němečtí romantikové (Russell 1985)

²⁴ I když jejich představy o přímém návratu do středověku se ukazují jako neuskutečnitelné a potenciálně destruktivní.

²⁵ Také don Quijotův boj s větrnými mlýny se Chesterton snaží vyložit v rámci této ideologie: „Potřebujeme někoho, kdo by s důvěrou zaútočil na obry [...] Pokud se vyznám v historii středověku, řekl bych, že měl místo na mlýny zaútočit na mlynáře. Mlynář zastával ve středověku roli zprostředkovatele. Byl to předchůdce všech zprostředkovatelů a obchodníků moderního věku. Jeho mlýny, to byl začátek manufaktur a fabrik, které zatemnily a znehodnotily život v novověku [...] Všechny ty vaše stroje jsou už tak nelidské, až se z nich stala druhá příroda. Tím, že se z nich stala druhá příroda, se nám vzdálily a jsou tak lhostejné a kruté jako ona... Uskutečnili jste zlý sen dona Quijota. Mlýny teď opravdu jsou obři.“ (Chesterton 1985, 541n)

Chesterton v tomto tématu k Nietzschemu²⁶, kterého chápal jako svého velkého ideologického protivníka²⁷, a zároveň se citované řádky dají pojímat jako anticipace Ricoeurova pojetí identity²⁸:

„Ten, kdo činí slib, si dává sám se sebou schůzku za určitou dobu na určitém místě. Nebezpečí tkví v tom, že ji třeba sám nedodrží. A v moderní době tento strach z vlastního já, ze slabosti a proměnlivosti vlastního já nebezpečně vzrostl a je základem námitek vůči slibům jakéhokoli druhu. Jinými slovy: bojí se, že se stane, abych použil běžného, ale hlavně významného úsloví, jiným člověkem. A právě tato děsivá pohádka o člověku, který se neustále mění v někoho jiného, je duší dekadence. Že se John Paterson se zřejmým klidem těší na to, jak v pondělí bude nějakým generálem Barkerem, v úterý dr. Macgregorem, ve středu Sirem Walterem Carstairssem a ve čtvrtek Samem Sluggem, se může jevit jako zlý sen; avšak tomuto zlému snu dáváme jméno moderní kultura... A konec toho všeho je ta šílená hrůza z neskutečna, jež zachvacuje dekadenty a proti níž má tělesné utrpení svěžest mládí.“ (Chesterton 1994, 65)

Chesterton adoruje středověk, naopak adjektivum „moderní“ má v této knize i v celém jeho díle, jak už bylo

²⁶ „Jestliže se naproti tomu postavíme na konec toho nesmírného procesu, tam, kde strom konečně vydává ovoce, kde společnost se svou mravností mravů konečně ukáže to, *k čemu* byla jen prostředkem: pak nalezneme jako nejzralejší plod na jejím stromu *suverénní individuum*, individuum rovné jen sobě samému, mravnosti mravů se opět vymanivší, autonomní a mravnost převyšující [...], zkrátka člověka vlastní nezávislé dlouhé vůle, který *smí* slibovat – a v něm hrdé, všemi svaly prochvívající vědomí toho, *co* zde bylo konečně vydobyto a jím ztělesněno – o opravdové vědomí moci a svobody, pocit vyvrcholení člověka vůbec. Tento osvobozený, který skutečně slibovat *smí*, tento pán *svobodné* vůle, tento suverén – jak by nevěděl, čím je nadřazen všemu, co slibovat a ručit za sebe nesmí, kolik důvěry, kolik bázně, kolik úcty vzbuzuje – on si to trojí „*zaslouží*“ – a jak nutně je jemu, s touto vládou nad sebou samým, vložena do rukou i vláda nad okolnostmi, nad přírodou a všemi tvory s kratší vůlí a menší spolehlivostí?“ (Nietzsche 2002, 42n)

²⁷ Aniž by však jeho dílo skutečně znal, což se však týká i Chestertonova vztahu k Tolstému, Ibsenovi a dalším jeho protivníkům.

²⁸ „To, že dodržuji dané slovo, je projevem setrvalosti, jež však zdaleka neimplikuje to, že bych zůstával beze změny. Naopak, snažím se přece čelit výzvám, jež mi nastavují moje důvěřivost a mé city, které se ustavičně mění. Avšak, navzdory těmto proměnám, dodržuji slovo... Řekneme-li : „slibuji“, znamená to, že se zavazuji učinit později to, o čem nyní říkám, že to vykonám... Slib utváří jeden z nejvyšších výrazů pro uznání sebe a úctu k sobě, pokud porušení svého slibu znamená zradu na své schopnosti jednat v souladu s vlastními kritérii jednání.“ (Ricoeur 1993, 3nn)

naznačeno, pejorativní význam, ať už jde o moderní kulturu²⁹, myšlení, literaturu nebo sociální poměry v moderních státech (odsuzování anglických vyšších tříd³⁰ se u něj časem stupňuje a dodává jeho knihám silný akcent sociální kritičnosti), zvláště se později zaměří na boj proti futurismu (což zvláště v českém meziválečném prostředí nebylo většinou při jeho recepci bráno v potaz):

„Kdyby se autoři a nakladatelé Dicka Zabijáka a podobných pozoruhodných děl obrátili najednou proti všem vzdělcům a zaznamenávali bez ohledu na společenské postavení každého, kdo byl přistižen na veřejných univerzitních přednáškách, kdyby začali konfiskovat naše romány a hrozili nám, že se musíme polepšit, asi by to všechny vážně znechutilo. A přece k tomu mají větší právo než my; protože oni jsou při vši své hlouposti normální, a nenormální jsme my. Právě moderní literatura vzdělců, nikoli čtivo nevzdělaných, je zjevně a útočně zločinná. V pokoji nám všem leží na stole knihy doporučující nenormálnosti a pesimismus, kterých by se zhrozil i otrlý učeň.“ (Chesterton 1994, 62)

Jediné, co Chesterton na moderní době uznává a považuje za hodnotné (alespoň v počátcích své tvorby), je poezie každodennosti lidí, kteří v moderní době, a především v moderním velkoměstě, žijí a kteří dokáží ve svých životech prožívat romantiku především díky různým „periferním“ uměleckým formám jako detektivky, krejcarové krváky nebo loutkové divadlo (později však proti zkaženému kosmopolitnímu městu dává stále více přednost nacionálně a nábožensky tradicionalistickému agrárnickému venkovu):

„I ta nejuzší ulička má v každém svém záhybu a zákrutu určitý úmysl, duši člověka, který ji stavěl a který už třeba dávno tlí v hrobě. Každá cihla je živým

²⁹ Odsuzuje ji ze stejného úhlu pohledu, z kterého později nacisté odsoudí „entartete Kunst“, i když si Chesterton udržuje nadhled tím, že jde vlastně o kritiku do vlastních řad; on se sám k této vyšší kultuře, již kritizuje, počítá.

³⁰ Vyvinulo se u něj především vlivem už zmiňované Marconiho aféry.

hieroglyfem, deskou popsanou babylonským klínovým písmem; každá taška na střeše je vyučovací pomůckou jako školní tabulka popsaná sčítáním a odčítáním. Všechno, co prosazuje tuto romantiku civilizačního detailu, i když je to třeba ve fantastické podobě charakteristických drobností Sherlocka Holmese, co zdůrazňuje hluboký lidský charakter kamene a hlíny, je dobré... Ježto však naši velcí autoři (s podivuhodnou výjimkou R. L. Stevensona) odmítají psát o vzrušující náladě chvíle, kdy oči velkoměsta začínají ve tmě svítit jako oči kočky, musíme uznat zásluhy populární literatury, jež uprostřed blábolení pedantů a školometů odmítá nazývat přítomnost prozaickou a obyčejné věci všední. Lidové umění všech dob se zajímalo o současný způsob života a odívání; oblékalo skupiny lidí kolem kříže do kostýmů florentské šlechty či flámských měšťanů. V minulém století bylo zvykem význačných herců představovat Macbetha v napudrované paruce a s krajkovými manžetami. Jak nám samotným je dnes vzdálená poezie našeho vlastního způsobu života, lze snadno dokázat, představíme-li si obraz, kde Alfréd Veliký opéká topinky oblečen v turistických pumpkách, nebo představení Hamleta, kde se princ objeví ve fraku a se smuteční páskou na klobouku. Avšak tento instinkt doby dívat se nazpět jako Lotova žena nemohl mít dlouhého trvání. Z romantických možností moderního velkoměsta musela vzniknout obhroubá literatura pro lid. Vznikla v podobě populárních detektivek, drsných a svěžích jako balady o Robinu Hoodovi.“ (Chesterton 1994, 1136n)

Celým Chestertonovým dílem prochází téma civilizace a řádu, jsou Chestertonem pojímány jako stále ohrožené a nezavršené, jako něco, co je stále nutné znovupotvrzovat a bránit (to bylo zdůrazňováno a chváleno jeho pravicově orientovanými recipienty). Jeho pojetí se však dá chápat i ze sémiotického hlediska: anticipovalo způsob, jakým u kultuře budou mnohem později psát kulturní antropologové³¹ nebo autoři tartuské školy, pro než je kultura „výseč, uzavřená oblast na pozadí ne-kultury“ (Lotman – Uspenskij in Glanc 2003, 36):

³¹ Zvláště zástupci tzv. symbolické antropologie. Pro význam symbolů měl Chesterton velmi rozvinutý smysl: „Stačí jen podotknout, že kdyby bylo došlo v nauce třeba jen k malému omylu, mohlo to podstatně ohrozit lidské blaho. Špatně formulovaná věta o smyslu symbolů by byla zničila všechny nejlepší svobody v Evropě. Nedopatření v definicích by bylo zamezilo všem tancům [...] nebo rozbilo všechna velikonoční vejčka.“ (Chesterton 1992, 87)

„Zatímco ustavičnou tendencí starého Adama je bouřit se proti něčemu tak univerzálnímu a automatickému jako je civilizace, hlásat úchylku a vzpouru, romantika policejních zásahů nás neustále upozorňuje na to, že právě civilizace sama je nejsenzačnější úchylkou a nejromantičtější vzpourou. Bdělé hlídky, které střeží výspy společnosti, nám připomínají, že žijeme v ozbrojeném táboře a válčíme s chaotickým světem a že zločinci, synové chaosu, nejsou ničím jiným než zrádci uvnitř našich bran. Když se v takovém románu octne detektiv sám uprostřed zlodějské tlupy a vzdoruje jejich pěstím a nožům s více méně pošetilou neohrožeností, pak si rozhodně musíme uvědomit, že originální básnickou postavou je právě tento představitel společenské spravedlnosti, kdežto lupiči a zákeřníci jsou jen hloupí kosmičti staromilci, kteří by se chtěli spokojit s pradávnou konvencí opic a vlků.“ (Chesterton 1994, 114)

Toto Chestertonovo pojmání civilizace za „vzpouru proti chaosu“ je jen zvláštním případem jeho obecné snahy nahlížet věci „příznakově“, „z druhé strany“, „naruby“. Sám Chesterton připomíná svoji návaznost na L. Carrolla a E. Leara (Chesterton 1994, 77nn). Realita je u Chestertona plná skrytých a netušených možností a vrstev, dá se přímo mluvit o jakési mnohočetnosti či vícerozměrnosti reality u Chestertona³². Výsledný efekt takového nazírání pak některým interpretům připomněl dokonce přístup kubistický, většina interpretů však v této souvislosti psala o Chestertonově dětském pohledu (kniha Obrany obsahovala také Obranu zbožňování dětí), jindy o snaze se za každou cenu odlišovat:

„Pokud se díváme na strom jako na něco samozřejmého, co bylo přirozeně a nutně stvořeno za potravu žirafě, nemůžeme se mu dost dobře podívat. Teprve když jej pojmem jako zázračnou vlnu obživlé země, která se z tajemného důvodu vzpíná k obloze, smekneme klobouk - k úžasu hlídače v parku. Všechno má totiž dvě strany jako měsíc, patron nesmyslu. A z hlediska té druhé strany je pták květem, který se ulomil ze stonku, člověk čtyřnožcem, který žebra na zadních, dům obrovitým

³² Stejným směrem, ovšem mnohem dál a radikálněji mířily úvahy W. Jamese o „multiple realities“ – jak ještě ukážu, Chesterton takový přístup spojoval spíše s Tomášem Akvinským než s Jamesem.

kloboukem, který má chránit člověka před sluncem, židle přístrojem se čtyřmi dřevěnými nohami pro mrzáka, který má jen dvě.“ (Chesterton 1994, 79)

Nonsense se Chestertonovi propojuje s vírou, později dospěje k tvrzení, že paradoxy lidské existence jsou přímo zakódovány v paradoxu křesťanství³³. U Chestertona můžeme rozlišit paradox v rovině základních slovních spojení, větných struktur, myšlenkových struktur i celého psychického ustrojení; i základní komplementární dvojice tendencí, popsané výše, jsou paradoxní. Mnohé pozdější interpretace Chestertona budou na jeho pojetí paradoxu založeny, budou zdůrazňovat, že paradoxy v jeho díle jsou paradoxy odpovídajícími jádru křesťanství (Čulík, T. Vodička³⁴). Myšlení a vyjadřování se v paradoxech má v křesťanství dlouhou tradici (Nuska in Nosek – Stachová 1998, 290)³⁵. Chesterton také byl příležitostně se jmény jako Tertulián („modern journalistic Tertulian“ (Conlon 1976, 524)), Pascal nebo Kierkegaard spojován a přiřazován do jejich tradice. V duchu této tradice³⁶ také pojímal postavení lidského rozumu: „Šílenec není člověk,

³³ „Člověk je sám kontradikcí; je zvířetem, jehož předností před ostatními zvířaty je, že padl. Kříž, jak pravíte, je věčným rozparem; já rovněž. Kříž je kamenným bojem. Každá forma života je bojem živého těla. Tvar kříže je iracionální stejně jako tvar lidské bytosti je iracionální.“ (Chesterton 1923, 258) „Křesťanství je nadlidský paradox, v němž mohou dvě protichůdné vášně planout pospolu.“ (Chesterton 1993, 128)

³⁴ „Nejhlubší smysl má paradox tam, kde jde o věci duchovní, o ty věci, které jsou podstatou křesťanství... (49) A v tom je vlastní originalita Chestertonovy filosofie. V tom je její původní hodnota - že z prostých dat zdravého rozumu vybudovala tak mohutnou stavbu, v níž nalezne svůj příbytek každý. A Chestertonovou zásluhou zůstane, že objevil modernímu světu tu podivuhodnou metodu paradoxu, již realizoval tuto svou filosofii. Paradox se tu osvědčil jako nejživotnější a nejbohatší forma myšlení, jako jediná forma, jež je schopna obsáhnout všechny stránky skutečnosti a jež neselhává ani v těch největších výškách. Nebo, ještě přesněji řečeno, je to logická forma, která je zároveň nejzákladnějším ontologickým znakem, poněvadž její struktura odpovídá přesně základní struktuře skutečnosti. A proto je právě nejdůležitějším nástrojem poznání. Zabíraje vždycky skutečnosti opačných pólů, uvádí je zároveň ve vyšší souvislost, odhaluje jejich smysl ve vyšší hierarchické rovině, a tak nás přivádí k hlubší jednotě, aniž bychom byli nuceni opouštět rozmanitost a pohyb věd. A při tom v nás vždycky udržuje to prvotní vědomí tajemství, skrytého za věcmi, bez něhož musí každé poznání zbloudit.“ (T. Vodička 1939, 64)

³⁵ Ještě silnější tradici má v některých směrech buddhismu, což křesťanství interpreti s oblibou přecházejí.

³⁶ „Jest tedy správné, aby se rozum podrobil, když soudí, že se musí podrobit.“ (Pascal 1909, 142)

který by pozbyl rozumu. Šílenec je člověk, který pozbyl všeho kromě rozumu... Není brzděn smyslem pro humor, ani láskou, ani němými jistotami zkušenosti. Je tím logičtější, že ztratil jisté zdravé city.“ (Chesterton 1992, 16) Zároveň však rozum bránil, protože „rozum potřebuje obranu [...] Rozum sám je předmětem víry.“ (Chesterton 1992, 27n) Chesterton bránil rozum, který by byl integrován do psychického světa věřícího člověka a útočil na rozum, který se od něj odloučil.³⁷ Proto také Chesterton odsuzoval vědu³⁸ jako nástroj jednostranné a reduktivní racionality³⁹. Někdy byl proto označován za krajního racionalistu, jindy za krajního iracionalistu⁴⁰, byl proto spojován s politickým konzervatismem (a jeho pozitivním chápáním předsudku⁴¹) i s pragmatickým pojetím rozumu⁴².

³⁷ Často připomínána byla Chestertonova argumentace pro tvrzení, že se nikdo nechová čistě racionálně: „Nikdy nezemře nikdo pro praktickou politiku, právě tak jako nikdo nezemře za plat. Nero si nemohl najmouti sto křešťanů, aby se nechali sežrati lvům za šilink za hodinu; neboť lidé se nedají umučiti za peníze. Ale vidina, vyvolaná reálnou politikou nebo realistickými politiky je bezpříkladně nesmyslná a neuvěřitelná. Což věří někdo na světě, že by voják řekl: „Noha mně div neupadne, ale půjdu přece dále, ať si třeba upadne; neboť nakonec budu požívatí všech výhod, které mé vládě vyplynou z toho, že dostane nezamrzající přístav v zálivu finském.“ Může se někdo domnívati, že úředník odvedený k vojsku řekne: „Budu-li otráven plynem, zemru patrně v mukách, utěchou mi však jest, uvážím-li, že kdybych se někdy rozhodl státí lovcem perel v jižních mořích, bude pak to zaměstnání přístupno mně i mým krajanům.“ Materialistická historie je nejpotrhlejší ze všech historií, ba i ze všech románů. Ať již války začínají kdekoli, jsou udržovány něčím, co je v duši; to jest něčím, co je příbuzné náboženství.“ (Chesterton 1927, 161)

³⁸ Dramaticky je toto pojetí zobrazeno v knize Koule a kříž, v níž se dva hlavní hrdinové nakonec ocitají v bláznivci ovládaném šíleným vědcem: „V té chvíli se nad ním vztýčila a zalila ho vlna celé té hrůzy vědeckého uvěznění, jež dovede člověka nejen zbavit svobody, ale i chvilkové útěchy, již skýtá zotročení.“ (Chesterton 1926, 198)

³⁹ Odpor k jednostrannosti vědeckého racionálního přístupu však zcela odpovídal „duchu doby“: „Mluvit o omezeních vědecké metody a dokonce – o to se zasloužil zejména Nietzsche – o překážkách, jež kult vědeckého odstupu klade do cesty „životu“, začalo být ke konci století projevem intelektuální vyspělosti a zároveň i klišé. Obrat „vzpouora proti vědě“ se šířil jako jako typický projev avantgardy. Krásná umění odmítala Tainův pokus vysvětlit je příčinně a snažila se uniknout pod pláštíkem kreativní imaginace. Dokonce i teologové pozvedli nesměle hlavy na půdě, kterou jim připravila idealistická filozofie.“ (Burrow 2003, 74n) Odpor k jednostranné racionalitě pak byl ve filozofických kruzích spíše pravidlem; připomeňme, že také Adorno ji spojoval se šílenstvím (Wellmer 2004, 73), v Chestertonově době proti „chorobnému racionalismu“ psali různí autoři od Minkowského až ke Klagesovi.

⁴⁰ Pokud T. Eagleton (a nejen on) Pascalovo pojetí rozumu označil za „postmoderní“ (Eagleton 2004, 283), mohli bychom tento atribut přiřadit také k Chestertonovu jménu. Především Chestertonovy výroky o faktech by se mohly nabízet pro podobnou interpretaci: „Holá fakta! Opravdu věříš ještě natolik v pověrách, že se klaníš před prehistorickými oltáři, že věříš na fakta? Nevěříš snad na okamžitý dojem?“ (Chesterton 1987, 35) Tomuto tématu bude věnována závěrečná kapitola.

⁴¹ k tomu později

Ale zpět k interpretacím Chestertonova paradoxu: další interpreti budou vysoce oceňovat filozofickou hodnotu Chestertonových paradoxů, ale litovat účel, pro který byly využívány (E. Bloch)⁴³, nebo budou tvrdit, že jeho paradox „osvobodil od konvence, modloslužebnického dogmatizování a papouškování idejí, myšlenek, které znemožňují myšlení“ (Stříbrný 1987, 617)⁴⁴. Další budou naopak poukazovat na jejich rétoričnost⁴⁵ a planý verbalismus: „To je ta stránka věcí, která skutečně směřuje k duchovnímu údivu. Je příznačné, že v Knize Job, největší náboženské básni vůbec, důkazem, který přesvědčuje nevěřícího, není obraz dobrotivého řádu a účelnosti světa (jak si představovala rozumová religiozita osmnáctého století), nýbrž právě naopak představa obrovského a nerozluštitelného nerozumu. „Kdo poskytl déšť poušti, v níž člověka není?“ Tento prostý pocit údivu nad utvářením věcí a nad jejich překypující nezávislostí na našich intelektuálních měřítkách a školáckých definicích je základem spirituality a zároveň i základem nonsensu... Ten, kdo studoval pouze logickou stránku skutečnosti a s upřímným přesvědčením dospěl k závěru, že „víra je nonsens“, ani netuší, jakou pravdu vyslovil; později se mu možná ukáže v té podobě, že nonsens je vlastně víra.“ (Chesterton 1994, 79)

Chesterton, jak bylo zmíněno, oceňoval groteskní umění – především to však pro něj znamenalo ocenění toho, co je zvláštní a neopakovatelné. Záliba v tom, co je zvláštní⁴⁶,

⁴² „Zdravý rozum je lepší pro jednu sféru života, věda pro jinou, filosofická kritéria pro třetí, ale jen Bůh ví, který typ je absolutně pravdivější.“ (James 2003, 99)

⁴³ „Meister des umschlaghaltigen Paradoxes in der Literatur - eine unerwartete kleine Vorschul für Hegellese - ist Chesterton, eine der gescheiterten Manner, die je gelebt haben... .. Aus den Büchern Chestertons liessen sich Hunderte solcher Argumente e contrario (und oft aus dem in der Sache selbst enthaltenen Gegenteil) ziehen; ihre Methode ist allemal Gleichung des Entgegengesetzten und damit Aufhebung eines ausgemachten, selbstzufriedenen Schemas. Dergleichen stammt aus den epatierenden Scharfsinnigkeiten der Scholastik, aber das Urbild dieser Gleichsetzungen - das in nichts mehr wirkungswillige, in allem wahrheitswillige - steckt in Hegel; hier ist das Paradox (gegen die Isoliertheiten des gesunden Menschenverstands) die Stimme des Objekts selbst.“ (Bloch 1962, 26n)

⁴⁴ Podobnou interpretaci jsem uplatnil v úvodu této práce.

⁴⁵ Paradox jako rétorická figura má ovšem také dlouhou tradici (Nuska 292).

⁴⁶ Později byl často citován Chestertonův výrok: „Kategoricky popírám, že vůbec může být něco nezajímavého.“

lokálně jedinečné, v níž navazoval na romantickou tradici⁴⁷ (i když sám se odvolával především na tradici středověkou), u něj souvisela také se zaujetím pro malé národy (Poláky, Iry), inspiroval jednak některé bojovníky za národní svébytnost (Ira Collinse a M. Gándhího)⁴⁸, jednak některé ekologicky orientované autory. Později však přecenění specifčnosti hodnot anglické civilizace u něj vedlo až k popření toho, že by národy Asie vůbec někdy byly schopny přijmout něco z prvků západní civilizace:

„Výraz „groteskní“ je vlastně nepřesné označení ošklivosti v umění. Z toho nevyplývá, že čínští draci nebo gotické chrliče nebo Rembrandtovy staré ženy podobné čarodějnicím jsou třeba jen v nejmenším míněny komicky. Jejich výstřednost není výstředností satiry, ale výstředností života; a v tom je klíč k postavení ošklivosti v estetice. Líbí se nám, když s bezostyšnou rozhodností vyčnívá ze skalní stěny kus skály, líbí se nám, když na vysokém útesu směle rostou rezavé borovice... A se stejně vznešeným nadšením se díváme na nos vystupující odvážně z obličejce, na rezavé vlasy⁴⁹, které stojí příteli na hlavě jako kartáč, na jeho široce a čistě proříznutá ústa podobající se horské rokli. Někomu aspoň se to líbí; a nejde o humor. Nepukáme smíchy, když spatříme borovice či rokli; líbí se nám, poněvadž vyjadřují dramatické ticho přírody, její smělé experimenty, její nové směry, její nebojácnou a divokou pýchu z jejích dětí. Tím okamžikem, co zlomíme kouzlo konvenční krásy, čeká na nás všude milion krásných tváří, které existují právě tak, jako miliony krásných duší.“ (Chesterton 1994, 96)

V této rané fázi byl Chesterton dokonce schopný ocenit i estetické vnímání v Číně a v Japonsku, i když později se o

⁴⁷ „He effectively is the link with Hugo's first formulations, the restorer and begetter of the fuller meaning of the concept „grotesque“ in English.“ (Coates 1984, 187)

⁴⁸ V románu *Napoleon z Nottinghamu*, který by se dnes dal vykládat jako protiglobalizační, se například píše: „V Nikaragui jsme chytali divoké koně lasem za přední nohy – což platilo za nejlepší způsob v Jižní Americe. Chcete-li pojmout všechny talenty, běžte a dělejte to také. A nepůjďte-li, pak promiňte, že řeknu, co říkám vždycky, že totiž zcivilizováním Nikaraguy bude svět o něco ochuzen.“ (Chesterton 1985, 26)

⁴⁹ Touto barvou se vyznačují vlasy většiny jeho hrdinů – pozn. J.L.

těchto a vůbec všech neevropských národech a nekřesťanských náboženstvích⁵⁰ bude vyjadřovat přezíravě a bez jakékoli snahy o pochopení⁵¹:

„Pohled na čínské draky a japonské bůžky ukáže, jak jsou Orientálci nezávislí na konvenční představě tělesné a vzhledové souměrnosti a jak hluboce a nadšeně se dovedou těšit z pravé krásy, z vyvalených očí, z roztažených drápů, otevřených tlam a svíjejících se ocasů. Ve středověku se lidé odtrhli od řeckého ideálu krásy a s klaněním vztyčovali k nebi veliké věže oživené tančícími opicemi a čerty.“ (Chesterton 1994, 96)

Zvláště v počátcích Chestertonovy tvorby je u něj patrné silné vědomí relativity věcí; jejich polysémantičnosti: v tom smyslu, že velmi záleží na tom, z které strany jsou

⁵⁰ Zvláště silně Chesterton polemizoval s buddhismem, a to s tou z jeho verzí prezentovaných na Západě (Lenoir 2002, 15), která buddhismus spojovala s Schopenhauerem: „Schopenhauer deformuje a někdy hluboce překrucuje všechny filozofické a náboženské systémy ve svůj prospěch a za každou cenu je drží v této opozici, o níž René Guénon trefně poznamenal, že je čistě západní kategorií, velmi vzdálenou východnímu duchu: „Pravda je, že žádná východní koncepce, dokonce ani buddhismus, není pesimistická. Je sice pravda, že zde příliš 'optimismu' nenajdeme, ale to neznamená, že se sem tyto nálepky a klasifikace hodí [...] K tomu, abychom na věci pohlíželi v pojmech „optimismu“ a „pesimismu“, je třeba západního sentimentalismu, právě toho sentimentalismu, který Schopenhauera přiměl hledat útěchu v upanišádách. Hluboký klid, který hinduistům poskytuje čirá intelektuální kontemplace, je zcela mimo tyto nahodilosti.“ Stejný René Guénon bude padesát let po smrti filozofa na druhém břehu Rýna, konstatovat, že se nesprávný pojem „buddhistického pesimismu“ stane bodem, v němž se většina evropských intelektuálů bude shodovat: „Ostatně v Německu se do toho přímo zamíchali filozofové, a Schopenhauer zvláště, který nese velký díl odpovědnosti za to, jak je zde Orient interpretován. A to nepočítám, kolik lidí, dokonce i mimo Německo, půjde a bude po něm a jeho žáku Hartmannovi předem hotové fráze o „buddhistickém pesimismu“ opakovat.“ (Lenoir 2002, 106) Lenoir také vysvětlil hlubší příčiny toho, proč se v Evropě s kategorií pesimistického buddhismu často operovalo: „Koncept „buddhistického pesimismu“, který vyplývá ze spojení Buddhova odkazu se Schopenhauerovými myšlenkami, by nikdy nezaznamenal takový úspěch, kdyby nebyl ozvěnou pocitu hlubokého pesimismu, který v poslední čtvrtině 19. století zachvátil evropskou společnost. Evropané konce století jsou vystaveni náboženským, sociálním a politickým zvrátům, jež otřásají všemi jistotami zděděnými z minulosti, a proto jen velmi špatně skrývají znepokojení z budoucnosti, která se jim zdá čím dál tím méně odhadnutelná, i znepokojení vycházející ze samotné lidské přirozenosti, jež bylo skryto za fasádou optimismu, povýšeného ideology tohoto století téměř na dogma. Diskusemi o „pesimistickém“ buddhismu se Evropané vědomě pokoušejí zachránit *optimistické* vidění světa, které je vlastní moderní ideologii - ať už je pozitivistická, marxistická nebo jiná -, poznamenané ideou pokroku, a přitom zároveň *nevědomky* zažehnávají obavu, jež je o to silnější, oč častěji je popírána.“ (Lenoir 2002, 118) Pro Chestertona idea pokroku sice nebyla důležitá, ale jinak toto vysvětlení zřejmě můžeme vztáhnout i na něj.

⁵¹ „Bylo mi řečeno, že japonský zápas spočívá ne v tom, že člověk náhle doráží, ale nýbrž že náhle povoluje. Toť jeden z mnohých důvodů, proč nemám rád japonské kultury. Užívati ústupu jako zbraně, to jest ze všeho nejhorší duch východu.“ (Chesterton 1997, 16) „Turecký koberec je změř nicneříkajících barev asi jako turecká říše nebo cukroví zvané turecká pochoutka. Nevím přesně, co to ta turecká pochoutka je; asi vraždění Makedonců.“ (Chesterton 1994)

nahlíženy a že žádný pohled není horší než jiný. Naopak pohled svrchu vždycky vede podle něj k pohrdání ostatními (toto pojetí bylo nepochybně jednostranné⁵²) – v pozdější povídce Boží trest dokonce takový přístup vede jejího nositele k vraždě.⁵³ Chestertonův důraz na světonázor člověka, který je hlavním klíčem k pochopení životní praxe (v případě Chestertonových detektivek k pochopení zločinů) a také ono vědomí relativnosti také přispěly ke spojování jeho díla s pragmatismem:

„Vykázat žebráka od dveří je možná správné, ale je nesmysl předstírat, že máme všechny historky, které by nám žebrák mohl eventuálně vyprávět. A tohle vlastně tvrdí egoismus, který myslí, že průbojností lze dosáhnout vědění. Brouk možná je anebo možná není nižší než člověk - muselo by se to dokázat - ale kdyby byl třeba o deset tisíc sáhů níž, nelze popřít, že pravděpodobně neexistuje broučí pohled na svět, o kterém člověk vůbec nic neví. A pokud by si někdo takové hledisko chtěl představit, sotva by se mu to podařilo, kdyby neustále tvrdošijně zdůrazňoval, že není broukem. Skvělý představitel egoistické školy Nietzsche přiznal s přesnou poctivou logikou, že filozofie sebeuspokojení vede k pohrdání slabými a nevědomými. Dívat se na svět svrchu může být docela pěkný zážitek, jenže když se člověk dívá z balkónu, tak vlastně nevidí pořádně nic, ať už je to hora nebo hlávka zeli. Egoistický filozof se zajisté dívá na všechno z vysokého a ozvláštěného nebe; jenže vidí všechno zkráceně a deformovaně.“ (Chesterton 1994, 102)

⁵² Putování na hory mělo vždy náboženský význam, byly tam také zakládány sakrální objekty, v křesťansko-židovské tradici však byla odsuzována tradice budování umělých hor - pyramid v Egyptě a zikkuratů v oblasti Babylónie, zřejmě právě zikkuraty byly v přeinterpretované podobě odsouzeny ve Starém Zákoně coby „babylónská věž“ (Eliade).

⁵³ „Znal jsem člověka, který se z počátku klaněl Bohu o ostatními před oltářem, pak si ale oblíbil vysoká a osamělá místa, zákoutí a výklenky na zvonici či ve věži a tam se modlil. A jednou na takovém závratně vysokém místě, kde se zdá, že se svět dole točí jako kolo, se mu zatočila hlava a zdálo se mu, že je Bohem. A přesto, že to byl hodný člověk, dopustil se zločinu... Myslel, že je mu dáno, aby soudil svět a ztrestal hříšníka. Nic takového by ho nenapadlo, kdyby byl klečel spolu s ostatními dole v kostele. On však viděl všechny lidi jako hmyz.“ (Chesterton 1989, 93n)

2.3. Chesterton, náboženství a

„křesťansky orientovaná“ literatura

Náboženství bylo Chestertonovi původně především náboženstvím úžasu, teprve později se jeho víra vyhranila⁵⁴:

„Právě náboženství mělo zajistit onen předlouhý a prazvláštní dalekohled - dalekohled, kterým bychom uviděli hvězdu, na níž bydlíme. Pro mysl a zrak průměrného člověka je tento svět ztracený jak ráj a potopený jako Atlantida. V celé lidské historii platí zvláštní zákon, že lidé mají neustále snahu podceňovat své okolí, podceňovat své štěstí, podceňovat sebe. Velkým hříchem lidstva, hříchem, který má svůj pravzor v Adamově pádu, je tendence ne k pýše, nýbrž k této nepochopitelné a hrozné pokoře. Právě tohle je ten velký pád. Pád, pro který ryba zapomíná na moře, býk na louku, úředník na město, každý člověk na své okolí a v plném a doslovném smyslu na sebe. Právě tohle je skutečný pád, pád Adamův, a je to duchovní pád. Někteří opravdu duchovní lidé strávili dosti času uvažováním o tom, kde asi býval ráj. Ale s největší pravděpodobností v ráji stále ještě jsme. Změnil se pouze náš pohled.“ (Chesterton 1994, 56)

Na počátku své literární dráhy chápal některé prvky křesťanského učení v duchu demytologizace, polysémantizace a pluralismu, to snad přispělo k tomu, že později, když už sám byl pravověrným křesťanem, mnozí stejným demytologizujícím způsobem přijímali jeho křesťanskou víru.

⁵⁴ Do své posmrtně vydané Autobiografie vložil takovéto krédo: „Pyšním se tím, že jsem ovládán staříckými dogmaty a zotročován mrtvými krédy (jak s oblibou tvrdívají mí přátelé novináři), neboť velmi dobře vím, že mrtvá jsou heretická kréda a že pouze moudré dogma je živé již tak dlouho, že může být označováno jako stařícké. Velmi si vážím toho, co lidé nazývají kněžským povoláním, protože toto náhodně vytvořené a zneužívané označení nejlépe vystihuje středověkou pravdu, že kněz, stejně jako každý jiný člověk, by měl být povolán pro své řemeslo a měl by se v něm stát mistrem. Stejně si vážím i mariánského kultu, protože v nejtemnějších dobách vnesl do náboženství prvek úcty k ženám, který až dnes opožděně a navíc nesprávně chápe pochybené hnutí zvané feminismus. Jsem nesmírně hrdý na svůj ortodoxní postoj v otázce tajemství Svaté Trojice nebo mešní oběti, na svou víru ve svátost smíření a v papežský úřad.“ (Chesterton 1997, 57)

Obrana náboženské víry pro Chestertona byla také obranou „přirozeného“ přijímání reality, které musí být zasazeno do rámce, který nemůže být pouze racionální a vyžaduje aspekt víry:

„Moderní svět jest pln lidí, kteří drží dogmata tak silně, až ani nevědí, že to jsou dogmata [...] Není racionalistů. Všichni věříme v pohádky a žijeme v nich. Někteří, s nádhernějším literárním darem, věří v existenci paní oděné sluncem. Někteří [...] věří jen v samo nemožné slunce. Někteří drží se nedokazatelného dogmatu o existenci Boha, někteří stejně nedokazatelného dogmatu o existenci souseda [...] Veliké duchovní boření postupuje dále. Všecko bude popřeno. Všecko se stane krédem. Jest rozumným tvrzením, popíratí kamení na ulici; bude náboženským dogmatem, jistiti jeho existenci [...] Meče se budou tasiti na důkaz, že listí je v létě zelené [...] Budeme bojovat za viditelné zázračnosti, jako by byly neviditelné. Budeme hledět na neviditelnou trávu, a oblohu se zvláštní smělostí. Budeme z těch, kteří uviděli a přece muvěřili.“ (Chesterton 1915, 272nn)

K témuž také směřuje nejčastěji citovaný Chestertonův výrok: „Od té doby, co lidé přestali věřit v Boha, jsou ochotni uvěřit čemukoli“⁵⁵; jeho knihy jej sice v této podobě neobsahují, ale dají se najít mnohé podobné⁵⁶. Od původní nábožensky obranné funkce těchto Chestertonových úvah (dnes by získal široký souhlas pro svá tvrzení, že každý se pohybuje v rámci určitého pojetí světa, které se zakládá na nedokazatelných postulátech)⁵⁷ se u Chestertona postupně přesouval důraz na to, že „přece existence souseda je stejně evidentní jako existence Boha“.

⁵⁵ S oblibou jej citují konzervativně a tradicionalisticky zaměření autoři (P. Johnson, Jiří Grygar), ale často se na něj odvolává i U. Eco.

⁵⁶ „Všichni jste prohlašovali, že jste zapřisáhlí materialisté, ve skutečnosti však balancujete na samém okraji víry – víry v cokoli.“ (Chesterton 1989, 162n)

⁵⁷ Viz úvahy o „plurálních racionalitách“ (Wellmer 2004, 90) nebo Veynovo pojetí konstitutivní imaginace (Veyne 1999, 153nn).

Spojování křesťanství se specifickou formou humoru někdy Chestertonovi vyneslo výtky z žongléřství, které v očích kritiků náboženské poselství jeho knih diskredituje, jak už bylo zmíněno, jindy mu získávalo příznivce kvůli tomu, že dokáže toto poselství předat přitažlivou formou (ovšem proti jakýmkoli snahám katolických modernistů se Chesterton stavěl odmítavě (Pearce 1996, 169)), některé autory inspirovalo k tomu, že o něm samém psali podobným stylem, jakým psal sám. Samotný fakt spisovatele katolické orientace, který se hlásí k životní radosti a vyjadřuje se humornou formou, byl shledáván jako překvapivá kombinace (a to zřejmě více v Čechách než v Anglii, kde bylo katolictví v opozici k puritánství vnímáno jako „světštější“ vyznání⁵⁸), a ne zcela neprávem; pokud Chesterton nějak nabourával očekávání svých čtenářů, tak to bylo právě spojováním katolické ideologie a zábavnosti. V rámci dějin křesťanství se přitom vyskytly nejrůznější postoje k humoru a smíchu: od rituálního karnevalového veselí až po odmítání smíchu jako ďábelského nástroje, jednostranný důraz na důstojnost a vážnost však v oficiálních kruzích převažoval. Ještě ve 20.století psal katolický teolog K. Rahner, že „křesťanství nezavazuje člověka vidět jeho dějinné skutečnosti v nějakém optimistickém světle. Nutí ho naopak vidět tuto existenci jako temnou, hořkou, tvrdou a jakoby v nemyslitelné míře radikálně ohroženou. Křesťan musí rezignovat na všechna analgetika života.“ (Rahner in Ondok 2000, 68) Právě na linii pozitivního ocenění smíchu a humoru v dějinách katolické církve

⁵⁸ „Užít života, býti originálem, býti plnokrevným člověkem a charakterem: to bylo pro něho (Chestertona) totožné s katolicismem. Na kontinentě bylo to považováno za obzvlášť duchaplné paradoxon, pro Angličany bylo to dojista méně paradoxní. V Anglii byl katolicismus vždycky spíše pojmem radosti ze života, lesku a epikurejství na rozdíl od puritanismu.“ (Mathesius 1936)

Chesterton navazoval⁵⁹. Chesterton sám byl od dětství přitahován Františkem z Assisi (jak už bylo zmíněno)⁶⁰, jeho zanícenou láskou k Bohu i jeho komediantstvím⁶¹, častěji se však odvolává na Tomáše Akvinského. Reprezentant jeho filozofie vystupuje již v titulním textu Ohromných maličkostí:

Dvěma chlapečkům je splněno jejich přání, Pavlovi, že se stane obrem, Petrovi, že bude trpaslíkem. Pavel končí špatně: „Několik minut se toulal světem a hledal něco skutečně velikého. Ale všechno bylo malé a tak si neobyčejně znuděn lehl přes čtyři nebo pět préríi a usnul. Naneštěstí se jeho hlava octla zrovna před chatou intelektuálního zálesáka, který právě v té chvíli vyšel ven, v jedné ruce sekeru a v druhé knihu novotomistické filozofie. Podíval se na knihu, pak na obra a pak zase na knihu. A v té knize stálo: „Lze říci, že zlo pýchy znamená být neúměrný vůči světu.“ A tak zálesák knihu sklapl, vzal sekeru a asi tak týden osm hodin denně sekal obroví hlavu, až mu ji uťal, a tím to skončilo. Oproti tomu Petr „se vydal za dobrodružstvím po té barevné pláni a nedošel dosud na její konec.“ (Chesterton 1994, 12)

Již v tomto textu (který jistě není vrcholem jeho umění) dávno před jeho oficiálním vstupem do katolické církve Chesterton spojuje novotomismus s „úměrností vůči světu“ – vůči světu, který je plný dobrodružství. Později v knize o Tomáši Akvinském zdůraznil, že podle Akvinského „obyčejná věc je v každém okamžiku něčím; není však vším, čím by mohla být“ (Chesterton 1993a, 92) – Chestertonův polysémantický pohled se tedy dá chápat i jako snaha postihnout, čím vším v novotomistickém smyslu by určitá věc mohla být⁶². Podle Chestertona Akvinského

⁵⁹ Autor knihy Bereme smích vážně? Josef Ondok ve své knize zdůrazňuje oproti Rahnerovi „křesťansko-optimistický realismus“ opírající se o radostnou jistotu křesťana týkající se Boží lásky k člověku (Ondok 2000, 68) a důležité místo ve svém přehledu přikládá právě Chestertonovi, z jehož knihy Heretikové obsáhle cituje.

⁶⁰ „Tisícere věcí, které nyní poněkud chápů, byl bych považoval za zcela nepochopitelné; mnoho věcí, které nyní považuji za posvátné, byl bych pohrdavě odmítal jako pověru, mnoho věcí, které se mi zdají jasné a osvědčené teď, když je vidím zevnitř, byl bych poctivě nazýval temné a barbarské, když jsem se na ně díval zvenčí, když dávno, jako chlapci, se fantazie rozohnila poprvé slávou Františka z Assisi... Jeho postava stojí na jakémsi mostě, spojujícím dětství s mou konverzí k mnoha jiným věcem, neboť láska jeho náboženství pronikla i racionalismus beztvare viktoriánské doby.“ (Chesterton 1993, 12n)

⁶¹ „V překrásné legendě, která se jmenuje „Komediant P. Marie“, se akrobat postavil na hlavu a stál ve stojce před obrazem blahoslavené Panny, za což mu za sebe i za celé dvorstvo nebeské mile děkovala a povzbuzovala jej... Pokud je nějaké místo, kde lze nalézt pravého františkánského ducha mimo pravou františkánskou historii, je to povídka o komediantu P. Marie. A když sv. František nazval své následovníky Božími komedianty, myslel něco velmi podobného komediantům P. Marie.“ (Chesterton 1993b, 58)

⁶² Obdobně Tomáše Akvinského vykládají i jiní jeho interpreti: „Všecko co existuje - ať už je to životné či ne, ať je to hmotné či duchové, ať je to dokonalé či ubohé, ba dokonce ať je to dobré či zlé vše, co má bytí, mne velmi bezprostředně konfrontuje s pra-skutečností Boha. Soustředím-li se na cokoli existujícího, a to právě pod zorným úhlem existování, (přirozeně že existování nevidíme; vidíme a chápeme jen to, „co“ tu před námi stojí; akt bytí však právě není „něco“; ale víme, že je kořenem toho, co jsme s to pojmout jako „něco“ - jestliže se tedy s celou rozhodností snažím rozumem vypátrat, co se tu „koná“ (to není tak docela nepřesný výraz!) před mými zraky, které pozorují zrníčko hmoty, březovou větvičku či lidskou tvář, je nemožné,

zkoumání vždy začínala u konkrétních věcí: „tomistická filozofie začala nejnižšími kořeny myšlení, smysly a rozumovými truismy... Svatý Tomáš byl ochoten začít zaznamenáváním faktů a smyslových vjemů hmotného světa, zrovna tak jako by býval ochoten začít umýváním talířů a mis v klášteře.“ (Chesterton 1993a, 62) Především ale Chesterton Akvinského a tomismus vyzvedal jako „filozofii zdravého rozumu“ (Chesterton 1993a, 78), kterou klade do protikladu s vývojem celé novověké filozofie: „od 16. století, kdy vznikl moderní svět, neodpovídá žádný filozofický systém obecnému smyslu pro skutečnost... To je jediná věc, která je společná Hobbesovi i Hegelovi, Kantovi i Bergsonovi, Berkeleyovi i Williamu Jamesovi“ (Chesterton 1993a, 78).

Fakt, že Chesterton byl osloven a inspirován právě těmito dvěma světcí, není náhodný: „jako se 19. století upjalo k františkánské romantice právě proto, že zanedbalo romantiku, tak 20. století se již upíná k tomistické rozumové teologii, protože zanedbalo rozum“ (Chesterton 1993a, 6). Tvrzení o vlivu novotomistické filozofie vyjadřuje spíše Chestertonovo „zbožné“ přání (bylo psáno v době, kdy se stále silněji v Chestertonově psaní prosazuje jeho ideologie), právě výběr těchto dvou postav však můžeme vyložit i jako projev Chestertonova základního dvojího směřování (které síře osvětlím později): ke komice na jedné straně a vážnosti na straně druhé (v rozporu s tím není ani to, že i Akvinský jej mohl inspirovat k polysématickému pohledu; ani to, že zase u Františka zdůrazňoval, že „sv. František, ať se mnohým zdá jeho bujně a romantické víření jakékoli, vždy visel na rozumu jediným neviditelným a nezničitelným vlasem“ (Chesterton 1993b, 135)).

Jedním z aspektů Chestertonova díla, u kterého se zaměřím na způsob jeho recepce, je samotná jeho „katolická

abych se vyhnul závěru: Toto všechno je cosi, co zažehl „actus purus“... Všecko, co je, je dobré, protože to je.“ (Pieper 1972, 148)

orientace“. Sám Chesterton o „katolické tendenci“ v umění napsal:

„A Catholic putting Catholicism into a novel, or a song, or a sonnet, or anything else, is not being a propagandist; he is simply being a Catholic. Everybody understands this about every other enthusiasm in the world. When we say that a poet's landscape and atmosphere are full of the spirit of England, we do not mean that he is necessarily conducting an Anti-German propaganda during the Great War. We mean that if he is really an English poet, his poetry cannot be anything but English.“ (Chesterton in Pearce 1996, 372)

Kniha *The Wisdom of Catholicism* vyšla r. 1949 v New Yorku zařazovala Chestertona vedle velkých křesťanských myslitelů a spisovatelů, jejichž výběr je překvapující, patří mezi ně např. Jan Zlatoústý, Augustin, Boethius, Dante, F. Villon, Kempenský, Pascal, Péguy, Claudel, Undsetová, Gilson. Společné pro ně má být toto téma:

„It is a fact that the eternalizing of man's life, the salvation of the world of time in and by eternity, has been the great theme and occupation of Catholic writers over the centuries. For them, human history has no other substance, no other direction, no other boundaries; and human life itself, in all its phases, individual and social, private and public, has no other goal. How Catholic writers have gravitated with unfailing wonder around man! How often, too, have they not repeated the question of the Psalmist: *What is man that Thou art mindful of him?*“ (Pegis 1949, xxii)

Chesterton byl také vnímán v kontextu „katolického oživení“ („catholic revival“). Kniha vyšla v roce 1940 pojednávala o celoevropsky chápaném katolickém oživení, jehož dalšími protagonisty měli být vedle Chestertona Bloy, Claudel, H. Ghéon, Mauriac, G. von le Fort, K. Adam, Ch. Dawson, E. Waugh, H. Belloc. V jejím úvodu se píše: „In the last twelve or fifteen years there has been an unusual amount of good writing

by Catholics, so that it has been no exaggeration to speak of a Catholic Literary Revival.“ – Žádnou bližší definici kniha nepodávala.

Kniha z r. 2003 *The Catholic Revival in English Literature 1845-1961* se už podle názvu zabývá širším časovým obdobím a dává tedy tomuto slovnímu spojení širší obsah. Celá kniha, která pojednává o Newmanovi, G.M. Hopkinsovi, Bellocovi, Chestertonovi, G. Greenovi a E. Waughovi, začíná polemikou s tvrzením kardinála Newmana:

„English literature is essentially Protestant literature and there is nothing that Catholics can hope to do to change the situation. A Catholic literature is simply an impossibility in the context of English culture“ (Ker 2003, 1).

Až do doby Johna H. Newmana podle něj katolická literatura neexistovala, ale právě s ním se začíná postupně vynořovat:

„It was not until the nineteenth century that the kind of Catholic writer envisaged by Newman begins to appear. An explicitly Catholic literature starts emerging.“ (Ker 2003, 205)

Někteří autoři mluví dokonce o jisté módnosti katolictví v 1. polovině 20. století v Anglii:

„První polovina dvacátého století byla svědkem růstu sebedůvěry v řadách anglicky mluvících katolíků; došlo k němu zejména poté, co zaznamenali početní vzrůst a začali hrát významnější roli ve veřejném životě. Horlivými apologety křesťanských hodnot se v Anglii stali H. Belloc (1870-1953) a G. K. Chesterton (1874-1936). Konverze ke katolictví se v době mezi válkami stala téměř módou.“ (Yarnold in McGrath 2001, 450)

I když nadále přetrvávaly některé předsudky a omezení (ještě roku 1943, po smrti arcibiskupa westminsterského kardinála Hinsleyho, král Jiří VI. nedovolil, aby se jeho pohřbu zúčastnili oficiální představitelé (Davies 2003, 679)), už od r. 1829 mohli katolíci „zastávat všechny státní úřady s výjimkou

místokrále, kancléře, regenta a krále“⁶³. Katolíci byli připuštěni do hlavního proudu a „britský římský katolicismus se brzy proměnil v loajální a úspěšnou denominaci.“ (Davies 2003, 546)⁶⁴.

Přehled o vývoji názorů na otázku „katolické“ literatury v českém prostředí podal Martin C. Putna ve své knize Česká katolická literatura 1848 – 1918. Vyjmenovává několik různých pojetí:

1. ta literatura, která vychovává ke katolické zbožnosti (Putna 1998, 15)
2. ta literatura, která stoprocentně a beze zbytku splňuje normy katolické dogmatiky a mravouky (Braitto, již jmenovaný T. Vodička (Putna 1998, 16))
3. ta literatura, která vykazuje alespoň minimum příbuznosti s katolickou vírou nebo sympatií pro ni, ba i jen pro křesťanství obecněji chápané (K. Dostál Lutínov, S. Bouška (Putna 1998, 19)
4. vyděluje ji nikoli styl, ale ideová pozice autora a případně tematika (V. Bitnar (Putna 1998, 21))
5. neexistuje žádná katolická literatura – každé dobré umění je eo ipso katolické

Posledně jmenované pojetí je nejvíce rozšířené, v různých podobách ho zastával J. Florian, A.L. Stříž⁶⁵, B. Fučík, J. Čep⁶⁶, A. Skoumal.

⁶³ Podle Daviese přitom „pozdne imperiální Britové byli „bohobojná rasa“. V naprosté většině věřili v Boha, chodili pravidelně do kostela, a spojovali svou víru s vlastenectvím.“ (Davies 2003, 612)

⁶⁴ V roce 1994 už byla katolická církev nejsilnější denominací ve Velké Británii: hlásilo se k ní 9 procent aktivních věřících, anglikánská církev měla už jen 5 procent praktikujících věřících (Davies 2003, 680).

⁶⁵ Nejmenovanému příznivci Stříž napsal: „Psal jste o své snaze být „katolickým básníkem“. Básníkem buď někdo jest, nebo není [...] Ale to nešťastné spojení „katolickým básníkem“! Nyní sice pořád se mluví o

Tyto názory se ovšem v Čechách nevyvíjely bez ohledu na evropský kontext. Zřejmá souvislost je tu názory L. Bloye⁶⁷ a J. Maritaina⁶⁸.

Všichni tito autoři přitom zdůrazňují obtížné postavení křesťansky (či katolicky) orientovaných spisovatelů v době, která je křesťanským hodnotám odcizená. V Putnově pojetí (srovnatelném s tím Kerovým) „specifická „katolická literatura“, odlišná od „literatury vůbec“, je možná a myslitelná až ve světě, který přestal být katolickým“, je to „literatura katolíků, vyhraněné menšiny uvnitř sekulárního světa“ (Putna 1998, 35)⁶⁹. V Anglii byli katolíci takovouto menšinou (navzdory

„katolické poezii“, „katolickém umění“ apod., ale přece jest to buď nepřesné vyjadřování, nebo - nesmysl. Jest Baudelaire katolický básník? Jest Erben katolický básník? Nebo Březina? Nebo Claudel? [...] Já vím jen tolik: že básně Baudelairovy, Péguyho, Claudelovy, Březinovy jsou krásné, že jsou to opravdu básně, ať autoři sami jsou jacíkoliv; ale že rýmováčky X. Dvořáka, Boušky, Dostála a tolika a tolika těch, kteří píšou o samých věcech nábožných a počítání jsou za básníky katolické, jsou šmejdy.“ (Stříž in Putna 1998, 22)

⁶⁶ „Katolické je každé umění, které bere do rukou věci tohoto světa, světa Bohem stvořeného, a poznává a vyjadřuje jejich výbornost a krásu, jejich ponížení a bolest, jejich nekonečnou bídu a osten jejich vznešeného původu [...] (42) Je zřejmo, že v oné době neexistoval pojem katolického umění, poněvadž nebylo umění nekatolického. Není třeba zdůrazňovat, že dnešní stav věcí je daleko jiný. Byl-li středověk dobou, kdy se křesťanské principy staly takřka krví a tělem, kdy pronikly všecek vnější i vnitřní život, žijeme my naopak v době, kdy se náboženství stalo, jak se říká, věcí soukromou, a správa věcí veřejných se děje tak, jako by Boha nebylo. Není proto divu, že básník inspirovaný křesťanskou obrazností přestal být obecně srozumitelný, že naráží na jedné straně na zeď nepochopení a lhostejnosti, na druhé straně pak na předsudky úzkého moralismu, který si neuvědomuje podstatu a smysl pravého umění [...] Dvacáté století znamená ještě přístřeší situace: na jedné straně novou intenzitu náboženského citu v jistém okruhu lidí, na druhé straně hlubokou lhostejnost mas. Nenáležitý pojem „katolické literatury“ se za tohoto stavu bohužel upevňuje, ač se proti němu ti největší katoličtí umělci právem brání, pociťující ztrátu obecnosti víry i obecnosti umění jako nenahraditelnou újmu. Je při tom příznačné, že se někteří největší katoličtí básníci tohoto věku uchylují pro svá podobení do dob minulých, kdy ještě vládla duchovní jednota a kdy měly základní křesťanské pojmy hlubokou a samozřejmou životnost.“ (Čep 2001, 46n)

⁶⁷ „Mohou se vyskytnout výjimeční nešťastníci, kteří by byli zároveň i umělci i křesťany, ale nemůže být žádné křesťanské umění.“ (Bloy in Maritain 1933, 140)

⁶⁸ „Neříkejte, že je křesťanské umění nemožné. Řekněte, že je nesnadné, dvojnásob nesnadné, nebo spíše nesnadné na druhou, protože je nesnadno býti umělcem a velmi nesnadno býti křesťanem, a protože celková nesnadnost není prostě součtem, nýbrž výsledkem obou nesnadností navzájem se násobících: neboť běží o usmíření dvou absoluten. Řekněte, že nesnáze se stává krvavou, když celá doba žije daleko od Krista, neboť umělec velmi mnoho závisí na duchu doby [...] Všude, jakmile umění, ať egyptské, řecké nebo čínské, poznalo jistý stupeň velikosti a ryzosti, je již křesťanské, křesťanské v doufání, protože všechno duchové záření je příslibem a obrazem božské rovnováhy Evangelia.“ (Maritain 1933, 68)

⁶⁹ Ale přes jistý odpor k tomuto pojmu se obdobně vyjádřil už Čep.

rostoucímu vlivu) ještě výrazněji než v tehdejších Čechách, Chestertona budu tedy v této práci pojímat jako autora katolicky orientovaného – jako autora, který ve svých beletristických i nebeletristických knihách se stupňující se intenzitou prosazoval ideologii, jejímž podstatným rysem bylo přesvědčení o nadřazenosti katolické víry nad protestantismem (i všemi nekřesťanskými vyznáními a ateismem)⁷⁰ – i když se na tuto ideologičnost nedají redukovat, což právě činila většina těch katolicky orientovaných autorů, kteří se Chestertonem v meziválečném období zabývali – mezi těmi bylo totiž nejvíce rozšířené shora uvedené 2. pojetí katolické literatury.

Budu se však zabývat i problémem Chestertona jako katolického umělce v sekularizovaném světě. Takové postavení je složité také proto, že podle mnoha autorů umění samo v něm začíná přejímat úlohu náboženství⁷¹:

„Literatura pro mnoho dnešních čtenářů převzala funkci modlitby nebo alespoň spirituality. Téměř přesně před sto lety Matthew Arnold předpověděl představivosti právě takovou úlohu: „Lidstvo bude stále více a více objevovat, že se musíme obrátit na poezii, aby nám vyložila a ztvárnila život, potěšila nás a povzbudila a posílila nás.“ A dále tvrdí, že „většinu toho, co nám s náboženstvím a filosofií odchází“, nahradí literatura [...] Jak se prokázalo, v některých ohledech byla jeho slova znepokojivě přesná.“ (Gallagher 2004, 133)

Křesťansky orientovaní autoři na toto nahrazování náboženství uměním pohlížejí negativně a v této souvislosti v návaznosti na Voegelina píší o moderním gnosticizmu

⁷⁰ Z toho důvodu je myslím toto označení příhodnější než atribut „křesťansky orientovaný“ (Wiendl in Lemaître 2002, 429; Med 1995)) – i když mnohá svá díla psal ještě před svým oficiálním vstupem do katolické církve.

⁷¹ Postupnou sakralizací kultury v českém prostředí se zabýval sborník *Sacrum et profanum* (Ottlová – Pospíšil 1998).

(Gallagher (Gallagher 2004, 154 – 163), R. Preisner)⁷². Vztah

náboženské víry a moderní kultury je však možné vidět i

diferencovaněji:

„Eliot nebyl jediný, kdo chápal problém moderního umělce teologicky. Tatáž myšlenka - že znovuoobjevení umělecké tradice a opětovné ustavení náboženského společenství jsou jedním a tímž duchovním procesem - je námětem díla Arnolda Schönberga a objevuje se v jeho nedokončené opeře Mojžíš a Aron (končí pochmurným zjištěním, že úkol, který si umělec-kněz uložil, je nesplnitelný a marný) [...] Otázka pro modernisty zní následovně: dokážete uprostřed moderního světa znovu probudit etické nazírání, a to bez jakéhokoliv období víry - bez sebe sama zaručující vize společenství a jeho bohů? Nemělo by nás překvapovat, že celá řada modernistů byla náboženskými tradicionalisty, například Stravinský, Messiaen, Britten, Matisse a Henry Moore. Moderní umělci své náboženské přesvědčení často opustí nebo ztratí. Jenomže spolu s ním často ztrácejí i svůj modernismus, jako Richard Strauss nebo Ralph Vaughan Williams (který přes to všechno napsal několik posledních velkých anglikánských hymnů). Pak se snaží vymyslet si nové, subjektivní náboženství, jehož prostřednictvím by dosáhli jednoty s kolektivním nevědomým, které není v životě, tak jak ho žijeme, přístupné (například Rilke, Lawrence a Joyce v Plačkách nad Finneganem). Jiní zase uvažují nad nepřítomností Boha, v níž se lidský subjekt rozpadá, protože se mu nedostává společenské podpory, jak je tomu v Beckettových románech a hrách. Ve všech těchto snaženích se skrze estetické prodírá na světlo náboženské a předvádí svou naléhavost a sílu. Modernisté, kteří se nedokázali přiklonit k náboženství svých předků, si občas (jako Eliot v Pusté zemi) zrekonstruovali náboženský kontext z pohledu antropologa; vezměme si například fascinaci raného Picassa africkým uměním... Nebo Stravinskij a jeho Svěcení jara, Yeats a Keltský soumrak, Janáček, Vaughan Williams a Bartók; vyráželi na venkov hledat přírodní hudbu, zpívanou prostě a upřímně lidmi, které ještě neobjevil obchodní cestující. Možná si to ani neuvědomovali, ale ti všichni se vydávali na duchovní pouť za stopami zapomenutých kmenů.“ (Scruton 2002, 112n)⁷³

Tento pohled je poněkud jednostranný, ale v podobném

duchu (i když bez použití náboženského slovníku) situaci líčí i

jiní autoři:

„Many of the greater writers, however, like D. H. Lawrence and L. H. Myers, have found empirical accounts or experience totally insufficient to the ultimate mystery or human existence; certain theologians like Kierkegaard have enjoyed spells or popularity because they depicted an Angst which echoed the emotional despair of our times.“ (Bantock in Ford 1982, 23)

⁷² V tomto smyslu poprvé opoužíval tento pojem E. Voegelin, podle kterého „snaha o kvazináboženský rozměr politického zřízení v tak či onak zvrácené formě spojuje moderní mocenské režimy s modely kultur založených na spojení politiky a náboženství, jejichž dějiny Voegelin sleduje až do starého Řecka a Egypta. Podle jeho teze se moderní diktatury zakládají na vnitrosvětské religiozitě, která pozvedá kolektiv rasy, třídy nebo státu na nejvyšší skutečnost a tím jej „zbožšťuje“. Božské hledá a nachází v „obsahu částí světa“; je úzce spjato s „mýtem vykoupení“, který se v různých formách objevuje všude.“ (Maier 1999, 25). Z oblasti politologie, kde se později začalo psát také o „politikých náboženstvích“, pak byl pojem přenesen i do oblasti umění.

⁷³ U Apollinaira se na nacházejí tyto (různě interpretované (např. Vojvodík 2005, 114; Pechar 1999) verše: „Jediné neantické v Evropě křesťanství je / Evropan nejmodernější jste vy ó papeži Pie“, které minimálně naznačují, že ani u této zakladatelské osobnosti celé avantgardy nebyl vztah k náboženství odmítavý. Navíc se tyto verše dají úspěšně srovnávat s Chestertonovým pojetím vztahu křesťanství a antiky i s jeho pojetím aktuálnosti křesťanství: „Mrtvá jsou heretická kréda a [...] pouze moudré dogma je živé již tak dlouho, že může být označováno jako stařícké.“ (Chesterton 1997, 57)

Také Hilský píše o tom, že Skupina Bloomsbury
povýšila

„krásu na etický a civilizační ideál. Přeneseně a poněkud zjednodušeně lze takový ideál označit za náboženství krásy (165) [...] Vášnivý zájem o umění, vyvěrající z naděje, že umění může dát smysl životu, se znovu a znovu vynořuje i v esejích, denících a dopisech Virginie Woolfové. Woolfová patří k těm autorům, pro něž je umělecká tvorba otázkou života a smrti. V tomto smyslu lze hovořit o estetickém světonázoru Virginie Woolfové: podobně jako Eliot a Joyce se Woolfová snaží prostřednictvím umělecké tvorby objevit smysl a řád chaotické skutečnosti, překonat pomíjivost času a zahnat smrt.⁷⁴ Takové úsilí je téměř heroické a křehké prózy Virginie Woolfové, stejně jako její eseje, dopisy a deníky, jsou svědectvím úporného tvůrčího zápasu, bolestného a do značné míry tragického údělu moderního umělce, který příliš intenzivně prožil prázdnotu a nicotu světa a každodenního bytí. Právě tento pocit propastné prázdnoty číhající v samém středu lidského bytí zdá se být nejvýznamnějším společným rysem autorů tak různých, jako jsou T. S. Eliot, James Joyce a Virginia Woolfová, a lze jej pokládat za obecný znak angloamerického modernismu.“ (Hilský 1995, 173n)

Tradiční křesťanství však na toto hledání nedává
dostatečné odpovědi:

„The Christian notion of man [...] retains only an echo of its former vitality. Though Christianity, especially in its more extreme Catholic forms, underwent spasmodic revivals of influence - witness Chesterbelloc, T. S. Eliot⁷⁵, Graham Greene - was sometimes condescended to by sociologists as fulfilling a social 'function' - religious controversy no longer vitally affects public issues.“ (Bantock in Ford 1982, 23)

Jestliže byl Chesterton přirovnáván k Franzi Kafkovi,
pak jedinou skutečnou významnější paralelu je myslím možné
hledat ve způsobu jejich recepce: Kafka byl mnohými přijímán
jako tvůrce nového náboženství, jak zvěstovatel nového
poselství lidstvu, pro které trpěl, a jeho spisovatelství bylo
vytěšňováno (Kundera 2006)⁷⁶, a také Chesterton byl pro
mnohé své příznivce ne obyčejným spisovatelem, nýbrž
světcem, prorokem, „sloupem západní vzdělanosti“ (K.

⁷⁴ Přesně takto však antropolog Geertz definoval funkce náboženství (Geertz 2000) - pozn. J.L.

⁷⁵ ten ovšem katolík nikdy nebyl - pozn. J.L.

⁷⁶ Co Kundera kritizoval na kultu Kafky, to pojal Gadamer jako obecný jev vznikající v 19. století: „umelec 19. století už nežil v pospolitosti, ale pospolitost si vytvářel [...] Osamelost vyplývající z dezintegrace musel umelec spojit“, aby ním vytvořené formy a tvorivé poselství byly pravdivé. To je příčina mesiášského sebevedomia umělce 19. století, jako jednoho druhu „nového spasitele“ (Immermann), který cítí z jeho nároku na lidi: prináša nové posolstvo zmierenia a za tento nárok musí platiť tým, že je outsiderom spoločnosti.“ (Gadamer 1995, 15n)

Schwarzenberg) – takovýto chestertonovský kult u nás vznikl mezi některými katolicky orientovanými autory, pro něž ovšem Chesterton byl hlasatelem jediného správného tradičního katolického světonázoru (byl pro ně tedy katolickým autorem ve smyslu, že „stoprocentně a beze zbytku splňuje normy katolické dogmatiky a mravouky“) – a stejně o něm psal Stříž, který jinak v otázce „katolické literatury“ zastával pojetí, že „každé dobré umění je eo ipso katolické“. Oproti tomu pro Peroutku, který jediný z českých nekatolických recipientů se více věnoval otázce Chestertonova pojetí náboženství, mělo náboženství nanejvýš právě onu výše zmiňovanou „sociální funkci“. Možným souvislostem Chestertonova pojetí náboženství se budu věnovat ještě v závěrečné kapitole.

3. RECEPCE V EVROPĚ

3.1. Recepce v Anglii do r. 1939

V roce 1900 umírá O. Wilde a je takřka příznačné, že je to zároveň rok, kdy Chesterton knižně debutuje. První recenze vnímají Chestertona jako úplného protichůdce dekadence: zdůrazňují jeho okouzlení světem, kterým i ve 20. století prochází Bůh, okouzlení zvláště technickou civilizací i jejími „periferními“ produkty.

He is ever astonished at "the towering and tropical vision of things as they really are; the great Odyssey of strange-coloured oceans and strange-shaped trees, of dust like the wreck of temples and thistledown like the ruin of stars." In the twentieth century God still walks in the garden in the cool of the day, and every bush is aflame with His presence [...] Men, he holds, are suffering not from sinfulness but from sleepiness. Let the burgess look within himself, he will find not a stockbroker (makléř) or a clergyman, but a palpitating miracle. Let him open his eyes, and outside he will find a region of magic, riotous, irrational, mysterious, opening around him like a gigantic flower... No age was ever more wonderful than the despised modern world. The suburbs of cities are the scenes of the Arabian Nights; gas lamps are fairy bubbles, machinery the efforts of a Cyclops, the Post Office the wings of a Mercury." 1903 (Masterman⁷⁷ in Conlon 1976, 58n)

Tato recenze zvýraznila polysémantičnost v Chestertonově díle i aspekt oné mnohočetnosti reality popsaný výše – oproti tomu přešla jeho obranu středověku a pevné identity i to, že i když pro Chestertona žádná doba nebyla více romantická než opovrhovaná doba moderní, Chesterton sám moderní dobou pohrdal – velmi podobně bude Chesterton recipován Teigem a Václavkem, kteří ale navíc zdůrazňovali sociálně kritický aspekt jeho díla. Ovšem právě naprosté přehlížení sociálně kritického aspektu Chestertonova díla bylo při jeho anglické recepci převládající:

⁷⁷ Autor byl Chestertonův přítel, politik a později i ministr v britské vládě.

„His statement of the fact that it was good to be alive, perhaps an overstatement of it in reaction against the pessimism of the late- Victorians, was misunderstood and often confused with the idiotically optimistic point of view he had so frequently condemned. It was not realised that his outlook was very pessimistic indeed in one sense, for he was disillusioned with the world of his times in which he found corruption and injustice on both the political and social levels.“ (Conlon 1976, 10)

Nad románem Napoleon z Nottinghamu se ozývaly hlasy o nezařaditelnosti této prózy: „His novel is without any approach to a parallel in our literature; that it is the crowning instance yet given us of his singular, and not always appreciated, device of presenting huge philosophic ideas in a dress of brilliant and exaggerated and exuberant humour.“ (Cecil Chesterton⁷⁸ in Conlon 1976, 93). Kritika knihu označovala za „allegorical romance, a didactic fantasy, a humorous whimsy“ (Douglas in Conlon 1976, 85) nebo „farcical fantasy, a burlesque forecast, a nonsensical satire, a preposterous joke, and quite rightly, for it is all of these.“ Především zdůraznila, že „after all its essence, that without which not even its perpetual stream of audacious humour could keep it fresh and attractive, is its discovering the old beauty of the strange, the picturesque, and the romantic in a sphere that might have seemed depressing and unpromisingly new and tame.“ (Bettany in Conlon 1976, 87). Kritika tak postihla některé důležité prvky této prózy, která později začala být pojímána ještě jako antiutopie.

Romantický aspekt Chestertonových děl byl zdůrazněn ve stati s názvem Mr. Chesterton and neo-romanticism:

„It is obviously true that Mr. Chesterton does not take himself seriously, because he has no sense of humor; and he has no sense of humor, because he is incorrigibly romantic - the chief, next to Mr. Bernard Shaw, of the Neo-romanticists... Philosophy, says Novalis, is a homesickness, a longing to be at home with God. Mr. Chesterton's philosophy, which is sometimes so startling to modern ears, is

⁷⁸ Šlo o bratra G.K. Chestertona, který zahynul za 1. světové války.

merely a homesickness for 1830. There, he tells us on every page, he would have found himself among kindred spirits... The London of his tale, eighty years hence, is very like the London of today. It is merely a slightly more prosaic, more materialistic London than the present city. But then comes the satirical master-stroke: out of the most hopelessly dull, matter-of-fact conditions suddenly springs romance. In respectable, bourgeois Notting Hill men learn to live and die for beautiful, impossible ideals. Local patriotism, the most middle-class of virtues, revives, and has for its outward sign a strange delight in the ancient trappings of chivalry. The world grows young again. The significance of all this is that the world is never anything but young, that romance lurks in the commonest things of the life around us. It requires only a Chesterton to evoke it." (Marsh in Conlon 1976, 190n)

Proti Chestertonovi – humoristovi tak bylo postaveno pojetí Chestertona - spisovatele vážného a bez humoru, neoromantika toužícího po ztraceném idylickém věku, čímž se poukazovalo na to, že Chestertonova vize je v protikladu k soudobému modernímu světu. Autor této studie Edward Marsh byl krom jiného editorem antologie Georgian Poetry, v níž soustředil část tehdy nastupující básnické generace, která se snažila inovovat viktoriánskou postromantickou poetiku v rámci tradičních témat a představovala protikladnou tendenci k modernistickým směrům (Procházka – Stříbrný 1996, 460). Do tohoto kontextu také umísťuje Chestertonovu tvorbu⁷⁹.

Některé z reakcí zařadil Chesterton přímo do svých knih, např. část z knihy Křesťanství a racionalismus ve zkoušce od J. McCabea, ve které se autor pozastavoval nad Chestertonovou příliš zábavnou metodou:

„Chesterton ví, jako já, že lidstvo stojí na slavném rozcestí. K jakési neznámé metě se žene po věky, puženo jakousi zmáhající touhou po štěstí. Dnes kolísá, se srdcem dosti lehkým, ale každý vážný myslitel ví, jak důležité bude rozhodnutí. Lidstvo, jak se podobá, opouští cestu náboženství a dává se stezkou světskosti. Zabředne v bažinách smyslnosti touto novou cestou a bude úpěti a namáhati se po léta občanské i

⁷⁹ K pojmu neoromantismus je dnes přiřazována tvorba R.L. Stevensona a J. Conrada (Procházka-Stříbrný 1996, 26)

industriální anarchie, jen aby se naučilo, že se spustilo cesty a že dlužno vrátit se k náboženství? Nebo shledá, že posléze vyšlo z mlh a bažin, že vystupuje po úbočí výšiny, dosud jen neurčitě se rýsující, a směřuje k dlouho hledané Utopii? Tot' drama naší doby a každý muž a každá žena měli by je chápati.

On připouští, že bojujeme nevědnou válku, a za to, co považujeme za Pravdu a Pokrok. On činí totéž. Ale proč, ve jménu všeho rozumného, když o důležitosti nástupu některé z obou cest se shodujeme, opouštět hned vážné metody polemiky? [...] Ballety Alhamberské a ohňostroje Křišťálového Paláce a články p. Chestertonovy v Daily News mají své místo v životě. Ale kterak vážný sociální badatel může pomýšlet, aby léčil bezmyšlenkovitost naší generace přepjatými paradoxy; aby dával lidem zdravé pochopení sociálních problémů literárními kejklemi; aby řešil důležité otázky lehkomyšlným metáním raketových metafor a nezaručených „faktů“ a podvrhováním obraznosti za soudnost, toho nechápu.“ (McCabe in Chesterton 1915)⁸⁰

Autor této polemiky si dobře uvědomoval přítomnost pólu komiky a tragiky v Chestertonově díle, nebyl ale ochotný připustit jejich slučitelnost, což byl postoj, který v Anglii postupně sílil. V pozdějších letech přibývá v kritikách stížností, že Chesterton je „too ingenious“ (Conlon 1976, 269), v souvislosti s knihou Muž, který byl příliš živý kritici psali se

⁸⁰ Tato kritika poskytla Chestertonovi vítanou příležitost k odpovědi, která tvoří kapitolu Pan McCabe a božská frivolita v Hereticích: „Dříve každý směl tančiti, aniž byl tanečníkem; každý směl tančiti, aniž byl specialistou; každý směl tančiti, aniž byl růžově oblečen. A v tom poměru, jak vědecká civilisace p. Mac Cabova postupuje – tj. v poměru, jak civilisace náboženská (neboli pravá civilisace) upadá – tím „vyškolenější“ a růžovější jsou lidé, kteří tančí, a tím více a více jest těch, kteří netančí. Pan Mac Cabe pozná, co myslím, na tom, jak postupně pozbývá obliby ve společnosti starodávný evropský valčík nebo tanec s partnery a zapuzován jest tím strašným snižujícím orientálním intermezzem, známým pode jménem skirt-dance. Tot' celá podstata úpadku, že na místo pěti lidí, kteří něco činí z žertu, nastupuje jedna osoba, jež to činí za peníze. Z toho tedy jde, že praví-li p. Mac Cabe, že balety alhamberské a moje články „mají své místo v životě“, slušelo by se ukázati mu, že on se činí, seč jest, aby stvořil svět, ve kterém tanec, přísně řečeno, ani nebude míti místa... Rád bych, aby moje články měly tak vznešené místo jako obě před tím uvedené... Podstatnou věcí moderního života není, že alhamberský tanec má své místo v životě. Podstatnou věcí, hlavní ohromnou tragedií moderního života jest, že p. Mac Cabe nemá svého místa v baletě alhamberském. Radost ze změn a půvabného postoje, radost ze souladu kolébání hudby s kolébáním údů, radost z vířící třásně, radost ze stoje na jedné noze – to vše by mělo po právu náležeti panu Mac Cabovi i mně; zkrátka obyčejnému zdravému občanu. Patrně bychom nebyli ochotní konati tyto obraty. Ale to tím, že jsme ubozí modernisté a racionalisté. My netoliko milujeme sebe více než povinnost; my vskutku milujeme sebe více než radost.“ (Chesterton 1915, 207nn)

zklamáním o tom, že „Mr. Chesterton, we had hoped, was only amusing himself till the time came for him to produce some straight forward realistic romance which would give scope to his abilities. We begin to fear that this time may not arrive.“ (Conlon 1976, 286) Jiný kritik o něm se značnou dávkou shovívavé ironie psal:

„He would have had us believe at times that he is elderly and wise - sometimes he would like us to think that he is full of deep thinking and calm and reasoned living. It will be of no use for him ever to pretend any of these things again. In this book he stands revealed. .. Mr. Chesterton is aged six exactly, the world is his doll's house, the stars are his ninepins, and the winds of heaven are his rocking-horse. He has no new philosophic ideas about the world, but he can leap a garden-wall in the suddenly realised exstasy of being alive; he plays with being concerned with government, the poor laws, and female suffrage, but his real interests are rolling hoops along Spaniards-row, shooting toy pistols at elderly gentlemen from the City, and pretending that the red pillar-box outside his villa residence is a guarded flame sent by God... He is the Peter Pan of grown-ups⁸¹, and very naturally the first impulse of respectable persons is to consign him to a mad house. What else is one to do with a great hulking man of middle age who plays pranks like a school boy and whose gambols set everybody around him doing the natural instead of the correct thing.“ (Conlon 1976, 293n)

Postulátům realitického románu ovšem Chestertonovo dílo nemohlo vyhovovat; v takové perspektivě pak mizelo i Chestertonovo směřování k vážnosti (Chesterton dílo je v předchozích dvou recenzích líčeno obdobně jako v první citované recenzi Ch. Mastermana – je však hodnoceno opačně). Chestertonovy knihy nebyly převážnou částí kritiků vnímány v kontextu soudobé tvorby katolických autorů, byly vřazovány do anglo-americké tradice⁸²:

„A man who preaches an impassioned and romantic Christianity, and who adds to that the Jeffersonian doctrine of democracy, the Wordsworthian and Tolstoyan doctrine of the majesty of the untutored man, the Carlylean doctrine of wonder, the Emersonian doctrine of the spirituality latent in all objects, the Dickensian faith in the worth and wisdom of the feeble-minded, the Browningsque standard of optimism affects us as a man with whom, whatever his vagaries and harlequinries, it would be wholesome and inspiring to live. (Firkins in Conlon 1976, 301)

⁸¹ Chesterton sám se však stavěl proti tomu, čemu říkla kult „peterpanteismu“.

⁸² Chesterton sám o literárních souhadnicích, do kterých by sám umístil své dílo, napsal: „Děkoval jsem všem bohům, jací mohou existovat, nikoliv jako Swinburne za to, že žádný život netrvá navěky, ale za to, že nějaký život vůbec může trvat, nikoliv jako Henley za nedobytnou duši (neboť jsem nikdy na svou duši nehleděl s takovým optimismem), ale vůbec za své tělo a duši, i když mohly být dobyty. Tento způsob pohledu, spojený s jakýmsi tajemným minimem vděčnosti, samozřejmě do jisté míry podporovalo těch několik málo módních spisovatelů, kteří nebyli pesimisté, zejména Walt Whitman, Browning a Stevenson, Brownigovo „Bůh musí být rád, že člověk tolik miluje jeho svět“, či Stevensonova "víra v naprostou slušnost věcí". (Chesterton 1997, 67)

Tento výčet jmen musel být i pro Chestertona překvapivý: s Emersonem a Tolstým Chesterton polemizoval⁸³; jiní autoři, na které sám explicitně navazoval, zmíněni nejsou (především E. Lear).

Pozitivního hodnocení se Chestertonovi dostalo od vlivného protimodernisticky zaměřeného literárního kritika a básníka J.C. Squirea, zdůrazňující především aspekt vážnosti :

„His work in verse as in prose will have a definite influence. He expresses many opinions with vigour and an instinctive forensic genius. Many of them, notably those which bear particularly upon industrial civilisation, have been expressed by others and are widely shared, though his remedies are perhaps not as generally approved as his diagnoses. But it is not as a critic of current politics or of political history that he is most especially remarkable great though may be his gifts in these regards. His greatest distinction lies in the hold he has upon the fundamentals of human life considered both in its social and its metaphysical aspects. In an age of new questions he has reiterated old answers; in an age of scepticism he has laughed at the laughers with a hilarity less hollow than theirs; in an age which tends to excuse baseness even when it does not explain it away he has flown the banners of honour, fidelity and generosity.“ (Squire in Conlon 1976)

Pozornost, která byla Chestertonovi věnována, naopak vyvolala nevoli A. R. Orange, vydavatele jedné z tribun modernistů New Age:

„Of studies of Shaw, Chesterton, etc., we have more than enough. Every timid little scribbler can safely write his appreciation or criticism of these, for by this time every opinion possible of them has been well trodden. Editors tell me that their average of manuscripts about Messrs. Shaw and Chesterton is half a dozen a week, which, on a fair estimate, means that fifty articles a week or over two thousand a year are being written on these two writers.“ (Orange in Pearce 1996, 213)

Za knihu *Létající hospoda* byl kritizován kvůli postojům

k cizím kulturám:

„What I do find really interesting in this book is the author's curious and, to me, quite inexplicable antipathy to the East and to all things Eastern. He seems to regard anything coming from the East as having about it the essentially malign. For him there is a suggestion of evil in the eurved sword-blade, and a hint of death or the devil in an Oriental fresco. I am given to wonder what he makes of the Ten Commandments and the Sacrament of Baptism, and what are his feelings towards the Psalms of David and the Book of Job - all of strictly Oriental origin.“ (Bland⁸⁴ in Conlon 1976, 329)

Jiný kritik konstatoval, že „the story is not funny on the face of

it; and it dresses up in a vague allegory Mr. Chesterton's favourite ideas

⁸³ už však bylo poukázáno na to, že i s Nietschem měl společného mnohem více, než věděl a než by bylo ochotný připustit

⁸⁴ Autor byl prominentním členem Fabiánské společnosti.

that England is going to the dogs, that the good old religion is dead, that Asiatics are getting too much influence and that we shall not be ourselves again till the good old English countryside is what it used to be... Possibly he is right; but the good old English spirit would certainly not understand Mr. Chesterton." (Conlon 1976, 325)

Jeho knihy však byly podrobovány také filozofickým analýzám, přistupovalo se k nim také jako k filozofickým textům⁸⁵. Ve statí *The Philosophy of G. K. Chesterton* její autor profesor filozofie W. F. R. Hardie vytknul Chestertonovi mnohé logické nedostatky; především polemizoval s jeho pojetím náboženství a přírodních zákonů:

„The laws of nature state conjunctions not necessary connections: and to Chesterton this inexplicability of the actual suggests choice or creation as an explanation. He finds in theism the philosophical justification of the "philosophy of fairyland." Much of what Chesterton here maintains about natural laws would be accepted in substance by many scientists and many philosophers. But the weakness of his statement is that it tends to degenerate into a mere empty irrationalism. Instead of saying that the laws of Nature might, so far as our insight goes, be other than they are, he comes near to saying that there might be no laws at all; that science might be, or at any moment may become, impossible. Again it must be objected, from the standpoint of philosophy, that Chesterton leaps too lightly from the fact that scientific explanation is not ultimate to the doctrine of theism. (Hardie in Conlon 1976, 475)

Hardie zpochybnil také to, že by Chestertonovo přesvědčení bylo specificky katolické:

There is nothing specially, nothing exclusively, Catholic or Christian in the philosophy which I have attempted to sketch and have attributed to Chesterton. Neither his ethical and political views nor his wider *Weltanschauung* need rest on Catholicism as their basis. It may be the case that the Catholic philosophy is libertarian and rationalist in ethics as Chesterton is. But it is perfectly possible to be a libertarian and a rationalist in these senses without being a Catholic. And again, so far as concerns the concrete ideals which Chesterton has preached to his generation, he has himself insisted that they have no necessary or exclusive connection with the religion and theology which he professes:

⁸⁵ V Čechám se mu žádný profesionální filozof, pokud vím, takto obšírně nevěnoval (s výjimkou jedné, ovšem souhlasné, statí F. Pelikána).

they rest for him on the basis of "natural reason." His own theory of liberty and of the democratic ideal depends upon quite general considerations concerning the nature of the moral self and the basis of political authority... In Orthodoxy he does finally raise the question. "Why not take the truths and leave the Christianity?" But his answer is wholly inadequate." (Hardie in Conlon 1976, 479n)⁸⁶

Jindy byl Chesterton naopak chválen zato, že je schopný vnímat víru z „praktického“ hlediska:

„He does not attack the phenomenologists on their own ground nor does he attack the Modernists on their ground. He does not use the logical apparatus of the transcendental idealists - it is a good thing that he has not done so for they can use their own delicate tools, but they cannot come, down into the arena like Mr. Chesterton and get the ear of the practical Christians and the practical sceptics. He chooses his own method of attack and defence... His religion is based upon what he personally *wants*, rather than what he is logically compelled to *think*." 1908 (Scott-James in Conlon 1976, 160)

Jak jsem uvedl výše, r. 1922 Chesterton oficiálně vstoupil do katolické církve. Spektrum reakcí bylo široké, od nadšení na katolické straně (kde byla literárnost jeho textů často ignorována a jeho texty využívány jen jako kapitál ke zvýšení počtu konverzí do katolické církve (Wörther 1984, 25)⁸⁷) až k naprostému odmítání.

⁸⁶ Také jiní autoři souhlasili s názorem, že spojení mezi konzervatismem a náboženskou vírou není nijak nutné: „Když Burke obvinil Lorda Hastingsa ze zlého zacházení s obyvateli Indie a z potlačování jejich zvyků, prohlásil posvátná písma indických muslimů a hinduistů za stejně mravná a humanistická jako Písmo křesťanů. Když jistá skupina Indů navštívila Londýn a nepodařilo se jí získat ani od anglikánů, ani od odštěpenců souhlas ke krátkému použití některého z jejich kostelů pro své vlastní bohoslužby, nabídl jim pro tento účel svůj dům. Není zřejmě podstatné, zda takový postoj nazveme lhostejností či tolerancí. Je docela možné, jak tvrdí někteří, že Burke, Disraeliho i řadu dalších členů anglikánské církve otázky osobní víry prostě nezajímaly. Stejně tak je možné, že každý z nich hluboce a bytostně věřil v Boha. Nevíme... Pečlivá studie by bezpochyby ukázala, že u značného množství neochvějných konzervativců, následovníků Edmunda Burka, osciloval vztah k náboženství mezi lhostejností a otevřeným nepřátelstvím. Zdá se, že viktoriáni byli k podobným názorům - včetně agnosticismu a ateismu - překvapivě lhostejní. Robert Ingersoll, přesvědčený konzervativní republikán, elitní advokát a burzián, byl militantním ateistou. H. L. Mencken a Albert Jay Nock - nepřátelé socialismu, sociální demokracie i politického liberalismu a téměř bezvýhradní vyznavači minimálního státu a maximálního omezení společenských funkcí státu (což demonstrovali naprostým odmítnutím Roosevelta i jeho Nového údělu) - vystupovali svorně jako odpůrci křesťanství. Stejně si počínal Irving Babbitt a Paul Elmer Moore, i když druhý z nich poněkud vlažně, zejména ke konci svého života.“ (Nisbet 1993, 87nn)

⁸⁷ Podobně jako českými katolíky – k tomu později.

G. B. Shaw byl Chestertonův přítel a zároveň stálý ideový protivník. Jejich vztahy Chesterton vyličil takto:

„Mou hlavní zkušeností byl spor s ním od počátku až do konce [...] Díky tomuto sporu jsem se naučil chovat k němu daleko víc obdivu a náklonnosti, než mnozí lidé dosáhnou shodou [...] Já jsem hájil instituci rodiny proti jeho platónským fantaziím o státě. Já jsem se zastával piva a vepřového proti jeho přísné hygieně vegetarianismu a totální abstinence. Bránil jsem staré liberální pojetí nacionalismu proti novému socialistickému pojetí internacionalismu. Stál jsem za Dohodou proti perverzní sympatii pacifistů k militarismu Ústředních říší. Bojoval jsem za to, co jsem považoval za posvátná omezení člověka, proti jeho neomezenosti nadčlověka mířící k nebesům.“ (Chesterton 1997, 166)

Oba se navzájem uznávali, Shaw označil Chestertona za muže „of colossal genius“ a ve své hře Zpět k Metuzalémovi vytvořil postavu, ke které byl Chesterton předobrazem (Furlong 1970), Chesterton o Shawovi napsal výše zmíněnou knihu. Vznikl dokonce i novotvar Chestershaw, vytvořený po vzoru výrazu Chesterbelloc, zdůrazňující, že jejich vzájemné diskuze jim oběma pomáhaly tvořit jejich názory a zároveň pomáhaly definovat hranice názorů protivníka (Pearce 1996, 127).

Na Chestertonův křest však reagoval Shaw velmi podrážděně, představa Chestertona klečícího ve zpovědnici pro něj byla neuvěřitelná: „This is going too far. I am an Irishman and I know how far the official Catholic Church can go. Your ideal Church does not exist and never can exist [...] I know that an official Catholic Chesterton is an impossibility [...] You will have to go to Confession next Easter; and I find the spectacle – the box, your portly kneeling figure the poor devil inside wishing you had become a fireworshipper [...] - all incredible, mounstrous, comic [...] There is not a single principle in the universe that you have ever seriously attacked or seriously defended [...] You fight not in order to win but for the mere pleasure of fighting.“ (Furlong 1970, 129nn; Wörther 1984, 22n).

Také v následující recenzi byla důvěryhodnost Chestertonovy víry zpochybňována, náboženství a Chestertonovu žertovnost (komplementaritu komiky a vážnosti) autor pokládal za neslučitelné:

„Chesterton's attitude toward religion is the most original and interesting thing in his constitution. A person ignorant of the term might gather from the Chestertonian allusions that religion was some fine old English sport like falconry or archery which a thankless nation had suffered to lapse into unmerited neglect. He even brackets the church with the tavern and beer with the Bible in his half-whimsical lists or the excellent and desirable things in life. He finds himself both religious and jocular - disposed even to combine religion with jocularity. The normal man would accept such incongruities as personal and casual, and would no more try to reconcile them than to harmonize his love of Plato with his love of oysters: Mr. Chesterton insists that the combination is primordial and cosmic. Laughter is the sign of that perfect adjustment of the individual spirit to the nature of things of which religion is the source. He goes so far as to make his maddest burlesque the vehicle for his most solemn meditations, and even suggests humor as the unrevealed mystery in the spirit of Jesus Christ.“ (Firkins in Conlon 1976, 302)

Naopak autor Chestertonovy monografie Bullett, který se kromě Chestertona zabýval autory 19. století G. Eliotovou a W. Whitmanem, vysoce ocenil serióznost jeho náboženského postoje, i když s ním nesouhlasil:

„He is not one of these exasperating people who smile at you ... and declare that we all mean the same thing. He will not hurl you at you that most insulting of all accusations, that you are a Christian in spite of yourself; nor will he evade argument by saying that since you admire goodness and beauty you necessarily believe in God... If you call yourself an atheist, he will as likely as not call you a fool, but he will not suggest that you do not know your own mind.“ (Bullett 1923, 48)

Autor další monografie Evans zdůrazňoval subjektivitu Chestertonova pojetí víry i fakt, že určitý životní názor může vést k velmi odlišným způsobům životní praxe (Chesterton tuto skutečnost zřejmě nedoceňoval⁸⁸):

⁸⁸ „Existují lidé – a já patřím mezi ně – kteří se domnívají, že nejužitečnější a nejdůležitější součástí člověka je stále ještě jeho světonázor. Domnívám se, že pro majitelku domu je sice důležité znát příjmy svého potenciálního nájemníka, ale ještě mnohem důležitější je znát jeho filozofii. Domnívám se, že pro generála, který

„The book *Orthodoxy* is a record of his own progress rather than infallible guide to others. One feels all the time that orthodoxy in spite of its general reasonableness is yet a very personal religion and might produce quite different results in someone else. T.E. Hulme, for example, was an orthodox Catholic; yet original sin produce quite the opposite effect in him, filling him with depression instead of joy.“ (Evans 1939, 37)

Mnozí autoři kritizovali jeho verbalismus i pochybný způsob jeho argumentace, za mnohé například:

„Chesterton frequently puts his admirable command of word and image, so that proof appears where, in fact, none exist.“ (Evans 1939, 147)

K Chestertonovu dílu se záhy přihlásil W. James, ve své knize o pragmatismu souhlasně citoval zde uváděnou pasáž z Chestertonových *Heretiků* (James 2003, 21). Několikrát na něj odkazoval také v knize *Pluralistic universe* (James 1987, 769). Pochvalné zmínky o Chestertonovi se dají najít také u Deweye (Menand 2002, 362), za pragmatistu jej však neprohlašovali. V anglickém prostředí jsem nenašel ani náznak interpretace, která by jeho dílo s pragmatismem spojovala. O Chestertonovi však v tomto duchu psal Polák W. Borowy a také mnozí čeští recipienti, o nich pojednám v příslušných částech této práce.

Množství osobností, které Chesterton vedle Jamese ovlivnil, je vysoké a jejich spektrum je značně pestré. Četba knihy *Nesmrtelný člověk* prý přispěla ke konverzi C.S. Lewise⁸⁹, četba jednoho Chestertonova eseje v *Illustrated*

se chystá bojovat s nepřátelskou armádou, je důležité znát její početnost, ale ještě mnohem důležitější je znát její filosofii. Domnívám se, že otázka nezní, zda je světónázor důležitý, ale zda je v posledku něco ještě důležitějšího.“ (Chesterton 1915, 13)

⁸⁹ Lewis o dojmu z této četby psal v knize *Zaskočen radostí*: „Pak jsem četl Chestertonova *Věčného člověka* a poprvé jsem viděl křesťanský nárys dějin předvedený ve formě, která podle mého dávala smysl. Nějak se mi podařilo zůstat neotřesen. Jistě si pamatujete, že jsem považoval Chestertona za nejrozumnějšího člověka na

London News byla pro Mahátmu Gándhího jedním z podnětů k uvědomění si a pozitivnímu zhodnocení indické svébytnosti⁹⁰, Chestertonův román Napoleon z Notting Hillu byl inspiračním zdrojem pro irského politika a vůdce vzpoury proti Velké Británii Michaela Collinse (Sullivan 1974, 21)⁹¹.

světě "s výjimkou jeho křesťanství". A nyní, pevně tomu věřím, jsem si myslel - samozřejmě jsem to neřekl, slova by vyjevila nesmyslnost té myšlenky - že křesťanství samo o sobě je velmi rozumné "s výjimkou jeho křesťanství". (Lewis 1994, 148)

90 V Chestertonově článku se psalo: „I do not doubt for an instant that many of our Imperial officials are stupid and oppressive; most Imperial officials are stupid and oppressive. But when I am confronted with the actual papers and statements of the Indian Nationalists I feel much more dubious, and, to tell the truth, a little bored. The principal weakness of Indian Nationalism seems to be that it is not very Indian and not very national. It is all about Herbert Spencer and Heaven knows what. What is the good of the Indian national spirit if it cannot protect its people from Herbert Spencer? I am not fond of the philosophy of Buddhism; but it is not so shallow as Spencer's philosophy Suppose an Indian said: 'I heartily wish India had always been free from white men in all their works. Every system has its sins: and we prefer our own. There would have been dynastic wars; but I prefer dying in battle to dying in hospital. There would have been despotism; but I prefer one king whom I hardly ever see to a hundred kings regulating my diet and my children. There would have been pestilence; but I would sooner die of the plague than die of toil and vexation in order to avoid the plague. There would have been religious differences dangerous to public peace; but I think religion more important than peace. Life is very short; a man must live somehow and die somewhere; the amount of bodily comfort a peasant gets under your best Republic is not so much more than mine. If you do not like our sort of spiritual comfort, we never asked you to. Go, and leave us with it.' Suppose an Indian said that, I should call him an Indian Nationalist, or, at least, an authentic Indian, and I think it would be hard to answer him. But the Indian Nationalists whose words I have read simply say with ever-increasing excitability, 'Give me a ballot-box. Provide me with a Ministerial dispatch-box. Hand me over the Lord Chancellor's wig. I have a natural right to be Prime Minister. I have a heaven-born claim to introduce a Budget. My soul is starved if I am excluded from the Editorship of the Daily Mail,' or words to that effect [...] Perhaps you think that in writing this I am opposing Indian nationalism. But that will be a mistake; I am only letting my mind play round the subject. This is desirable when there is a conflict between two complete civilizations. I also admit the existence of natural rights. The right of a people to express itself, to be itself in action, is a genuine right. Indians have a right to be and to live as Indians. But Herbert Spencer is not Indian; his philosophy is not Indian philosophy; all this clatter about the science of education and other things is not Indian. I often wish it were not English either. But this is our first difficulty, that the Indian nationalist is not national.“ (Chesterton in Sullivan 1974, 21; Chesterton in Chadha 1997, 154) Gándhi článek okamžitě přeložil a také pod jeho vlivem napsal knihu Hind Swaraj, v níž poprvé nastínil svoji představu specificky indického řešení problémů své země (Chadha 1997, 152n). Později se Chestertonovy názory, v nichž stále více zdůrazňoval evropskou jedinečnost, přiblížily šovinismu (k tomu později), ale paradoxně v téže době se jeho názory přiblížily těm Gándhiovým v otázce strojové civilizace: „Je-li možno ukázat, že stroj přišel na svět jako kletba, není vůbec důvodu pro to, abychom si ho vážili, poněvadž je to podivuhodná a praktická a produktivní kletba. Není důvodu, abychom nenechali všechny jeho sny nevyužity, jestliže jsme došli k závěru, že nám tyto sny škodí. Můžeme-li udělat lidi šťastnějšími, nezáleží na tom, učiníme-li je méně produktivními, nezáleží na tom, učiníme-li je chudšími, nezáleží na tom, učiníme-li je méně pokrokovými ve smyslu pouhé změny jejich života bez vzrůstu jejich zálibení v životě“ (Chesterton in T. Vodička 1939, 92n)

⁹¹ Před jedním jednáním britské vlády s irskou delegací, vedenou M. Collinsem, ministerský předseda Loyd George daroval každému členu svého kabinetu jeden výtisk Napoleona z Nottinghillu, Collinsovy oblíbené knihy, aby mohli lépe chápat způsob jeho myšlení (Hollis 1970, 108).

Jaké bylo postavení Chestertona v poválečném anglickém literárním životě? Nejprve budu citovat, jak literární kontext tohoto období popsal G. Orwell:

„Snad ještě víc než kdy jindy „velikáni“ literárního žurnalismu nedělali nic jiného, než že předstírali, že předminulá doba ještě neskončila. Squire ovládal *London Mercury*, Gibbs a Walpole byli bohy výpůjčních knihoven, pěstoval se kult bodrého veselí a mužnosti, piva a kriketu, lulek z vřesovcového dřeva a monogamie. Kdykoli bylo možné vydělat si pár guinejí článkem odsuzujícím "intelektuály".“ (Orwell 1997, 122)⁹²

Snad s výjimkou jeho postoje k příliš modernímu kriketu⁹³ Chestertonova tvorba podle mnoha kritiků odpovídala normám a hodnotám, které v dané situaci vládly (alespoň podle Orwella)⁹⁴ – nepřekvapí, že právě prominentní kritik Squire Chestertona chválil. Sám Chesterton v rámci literárního provozu vedl polemiky jednak s dekadenty (např. Chesterton 1915, zvláště 113 - 118), jednak s Kiplingem (Chesterton 1915, 33 - 46), Wellsem (Chesterton 1915, 59 - 78) a Shawem (Chesterton 1915, 47 – 59; Chesterton 1926). Je ale důležité zdůraznit, že byl zároveň současníkem modernistů⁹⁵. Jejich vztah k Chestertonovi byl lhostejný až nepřátelský (viz

⁹² Chestertonovi se připisuje výrok (ač v jeho díle nenalezený), že tím, co ho přivedlo k víře, byl fakt, že „the pipe, the pint, and the cross could all fit together within the worldview of Catholic sensibility“.

⁹³ V knize *All things considered* se postavil proti „evil that arises from our English form of the worship of athletics. It concentrates too much upon the success of individuals“ z konkrétních sportů píše právě o kriketu.

⁹⁴ V tomto ohledu můžeme konstatovat jistou kontinuitu s tím, jaké hodnoty byly uznávány i v převálečném anglickém kulturním světě: smyslem poezie bylo „skvěle vyjádřit pocity, které publikum dobře chápe a cení“, po básnících se vyžadovalo, aby psali verše podporující zbožnost, morálku a patriotické citění, oblíbené byly básně o staré dobré Anglii, v níž rolník měl stejnou lidskou důstojnost jako král (Hilský 1991, 334) – Chestertonova tvorba této atmosféře dobře odpovídala, což mnozí také přesně pojmenovávali: „Chesterton vyjadřuje přesně to, co průměrný člověk cítí, ale neumí vyjádřit. Chestertonova síla jako spisovatele nespočívá v hloubce myšlení ani v originálním úhlu pohledu, ale v jasném a vtipném způsobu, jakým vyjadřuje banální pravdy.“ (Compton-Rickett 1931, 679 – překlad J.L.)

⁹⁵ Postavení samotného Shawa je v tomto kontextu komplikované (Hilský 1995).

citovaný Orangův text z New Age), stejně jako Chestertonův vztah k modernismu. Na modernistické autory Chesterton útočil, o moderní době se už v Obranách vyjadřoval odmítavě⁹⁶, jak jsem citoval výše; konkrétní jevy jako „proměnlivá identita“ (viz Obrana unáhlených slibů), volný verš („Free verse is like free love; it is a contradiction in terms.”) nebo futuristické malířství (Chesterton 1985; Chesterton 1927) podroboval výsměchu. Komplikovaný vztah měl k Chestertonovi T.S. Eliot; po mnoho let s ním polemizoval, ale r. 1935 napsal: „With Mr. Chesterton I naturelly have sympaties which I did not have twenty-five years ago.“ (Eliot in Kirk 1975, 191)⁹⁷. K Chestertonovu myšlenkovému odkazu (tedy ne k Chestertonovi jako ke spisovateli, ale převším jako k náboženskému mysliteli) se pak T.S. Eliot přihlásil v nekrologu⁹⁸:

„The notices that I have seen in the general Press seem to me to have exaggerated Chesterton's achievements in some obvious respects and to have ignored his achievements in much more important ones. His poetry was first-rate journalistic balladry and I do not suppose that he took it more seriously than it deserved. He reached a high imaginative level with *The Napoleon of Notting Hill*, and higher with *The Man Who Was Thursday*, romances in which he turned the Stevensonian fantasy to more serious purpose. His book on Dickens seems to me the best essay on that author that has ever been written. Some of his essays can be read again and again; though of his essay-writing as a whole one can only say that it is remarkable to have maintained such a high average with so large an output. But it is not, I think for any piece of writing in particular that Chesterton is of importance, but for the place that he occupied, the position that he represented, during the better part of a generation. And when I say "place" or "position" I attach significance also to his development, to his beginnings as well as to his ends, and to the movement from one to the other.

⁹⁶ Jde ovšem o dva odlišné jevy, Chesterton však odmítal jak modernu ve smyslu „avantgard, které teprve od 20. století revolucionizovaly umění a charakterizuje je rozchod s tradičně udržovanými estetickými měřítky“, tak i moderní epochu ve smyslu „ekonomické racionalizace, která se kryje s úspěšnou sekularizací všech oblastí života“ (Liessmann 2000, 10).

⁹⁷ Kirk po vyjmenování odlišností mezi oběma spisovateli, ale s vědomím mnoha shodných stránek konstatuje: „I think it somewhat strange that Eliot for many years spent much time with Leonard and Virginia Woolf, say, when he might have been in company with Chesterton in that handsome old inn at Beaconsfield; strange that he should be patronised by Lady Ottoline Morrell and J.M. Keynes, when Chesterton had so much more in common with him; strange even that he should be closely associated, in his early London career, with such eccentric men or talent as Wyndham Lewis, James Joyce and Ezra Pound, when the eccentric Chesterton loomed large.“ (Kirk 1975, 196)

⁹⁸ R. Kirk poznamenává, že tento nekrolog byl psán mnohem vřelejším tónem, než ten, který Eliot později napsal o své dlouholeté přítelkyni V. Woolfové (Kirk 1975, 191).

To judge Chesterton on his "contributions to literature" then, would be to apply the wrong standards of measurement... Even if Chesterton's social and economic ideas appear to be totally without effect, even if they should be demonstrated to be wrong - which would perhaps only mean that men have not the goodwill to carry them out - they were the ideas for his time that were fundamentally Christian and Catholic. He did more, I think, than any man of his time - and was able to do more than anyone else, because of his particular background, development and abilities as a public performer - to maintain the existence of the important minority in the modern world. He leaves behind a permanent claim upon our loyalty, to see that the work that he did in his time is continued in ours." (Eliot in Conlon 1976, 531n)

Z modernistů se Chesterton osobně znal také s E. Poundem, kterého navštívil při své návštěvě Itálie r. 1929 (oba tehdy sympatizovali s Mussolinim (Sullivan 1974, 164)) a Wyndhamem Lewisem⁹⁹ (toho později odpor k „plutokracii“ dovedl přechodně až do blízkosti nacismu (Pearce 1996, 301; Materer 1979, 48)).

I když mnohem později bude Chesterton nazván (také v návaznosti na meziválečnou českou avantgardní Chestertonovu recepci) „experimentujícím tradicionalistou“ (Přidal 1985) a dokonce naznačena jeho blízkost kubismu, zdá se, že na Chestertonovi nebyl a většinou ani dnes není v Anglii žádný prvek experimentálnosti shledáván a že to nebylo jejich literární nebo v případě W. Lewise výtvarné novátorství, ale (vedle křesťanské orientace, která Chestertona spojovala s Eliotem) právě politické přesvědčení, kde měl Chesterton k anglickým modernistům nejbližší. Politické postoje modernistů popsal Hilský takto:

„Postoje předních angloamerických modernistů, především Ezry Pounda, Williama Butlera Yeatse a T. S. Eliota, vedly mnohé britské a americké kritiky k závěru, že existuje vnitřní pouto mezi modernismem a fašismem. Yeats v roce 1933 skutečně uvítal formování fašistické opozice a podporoval „despotickou vládu vzdělaných vrstev“ a hnutí takzvaných „modrých košil“. Ezra Pound v témže kritickém roce daroval Mussolinimu knížku svých básní, veřejně ho podporoval a v knize Jefferson a/nebo

⁹⁹ Lewis je také autorem Chestertonova portrétu.

Mussolini (Jefferson and/or Mussolini, 1934) vyjádřil názor, že pravým dědicem Jeffersona a americké revoluce je nový fašistický italský stát vedený Mussolinim. A v témže roce T. S. Eliot pronesl několik přednášek na University of Virginia, v nichž ostře odsoudil západní společnost „rozežranou liberalismem“ (worm-eaten with liberalism). Znepokojující, dokonce alarmující skutečností je, že tři největší představitelé modernistické poezie v anglickém jazyce si přáli nahradit liberální demokracii, v jejíž hodnoty nevěřili, hierarchickou, autoritářskou a rasově „čistou“ společností. Yeats, pravda, brzy po roce 1933 změnil svůj názor na „modré košile“ a T. S. Eliot nedal svolení, aby jeho kniha *Podivní bozi* (After Strange Gods, 1934) byla reeditována, čímž vyjádřil odstup od názorů v ní vyjádřených. Eliot navíc, na rozdíl od Ezry Pounda, nebyl politickým aktivistou a nikdy se neangažoval pro žádné politické hnutí.“ (Hilský 1995, 37n)

Součástí těchto názorů byly také sklony k antisemitismu¹⁰⁰ (ten byl v literárním prostředí tehdejší

¹⁰⁰ Antisemitismus měl v dějinách množství podob a obsahoval (často současně) odporující si obvinění (na což upozorňoval v citované knize také Allport): „Jedinečností antisemitismu je, že žádná jiná skupina lidí na světě nebyla simultánně obviněna z odcizení se společnosti a z kosmopolitismu, z toho, že jsou kapitalistickými vykořisťovateli a agenty mezinárodního kapitálu a také revolučními agitátory, z toho, že mají materialistickou mentalitu, a z toho, že jsou lidmi bible, z toho že jsou militantními agresory a také zbabělci, z věrnosti pověrčivému náboženství, a z toho, že jsou agenty modernismu, z udržování přísného zákona a z morální dekadence, z toho, že jsou vyvoleným národem, a z toho, že jsou nižší rasou, z arogance i bážlivosti, z individualismu i věrnosti komunitě, z viny za ukřižování Krista a současně odpovědnými i za zrod křesťanství“ (Curtis in Kriegel 2000, 34n). Žádný z antisemitů však Židy neobviňoval z úplně všech jmenovaných provinění současně: pro katolické antisemity nebyli nižší rasou, pro nacisty nebyli vrahy Krista (ale to neznamená, že pokud u katolíků chyběl onen rasový aspekt, pojmu antisemitismus bychom se měli zříkat). U Belloka byl antisemitismus výraznější: Židé jsou pro něj jak Kristovými vrahy, tak kapitalisty a revolucionáři (Lodge 1971). Židovský kosmopolitismus byl pro Belloka a Chestertona důvodem k jejich podpoře zřízení nezávislého židovského státu v Palestině (ale s odkazem na Arendtovou raději ponechám stranou otázku, zda jejich motivace byla bližší té Eichmannově nebo motivaci sionistů, kteří z různých důvodů také podporovali odchod Židů z Evropy a vznik samostatného státu (Arendt 1995)). U Chestertona jsou mnohé negativní postavy jeho próz kosmopolitní židovští kapitalisté, a když chce naopak pozitivně definovat postavu Johna Raggleye z povídky *Spěššina*, který podle něj „patřil k velkolepému šiku asi tak půltuctu lidí, kteří třeba mohli zachránit Anglii; tyčí se pevně a pochmurně jako přehlížené ukazatele směru podél celé té hladké svažující se cesty, která končí v téhle bažině, kam se hroutí zřetele jen a jen obchodnické“ (Chesterton 1985b, 282), jako jednu z jeho předních charakteristik uvádí nenávisť k Židům a Skotům. Tytéž národy zavrhoval Chesterton už v *Hereticích*: „Myšlenka, že potlačení citů člověkových je cosi anglického, jest jednou z těch myšlenek, kterých žádný Angličan nikdy neslýchal, leč až Anglii ovládali samí Skotové, Američané a Židé.“ (Chesterton 1915, 188n) D. Lodge to komentoval takto: „Tvrzení, že Američani a Skoti ovládli Anglii, je vědomě nepravdivé, jde o obrovské přehánění, a proto se jedná o žert. Ale myšlenka, že Anglie byla ovládnuta Židy, byla nepravda zcela jiného řádu: mnozí jí totiž věřili. První tvrzení zmírňuje agresí, druhé ji naopak posiluje. Chesterton a Belloc často odmítali takový typ rozlišování jako sentimentální [...] Zahrávali si přitom s ohněm, s ohněm, který (i když je taková možnost nikdy nenapadla [...]) nakonec zapaloval pece v Osvětimi.“ (Lodge 1971, 156 – překlad J.L.)

Anglie převládajícím postojem k Židům a nevyhnul se ani nejvýznamnějším spisovatelům – T.S. Eliotovi, E. Poundovi, V. Woolfové, Wyndhamu Lewisovi (Julius 1997, 35).

Jako spojenec se však k Chestertonovi ve 20. letech přihlásil také socialisticky orientovaný H.G. Wells, viděl v něm a Bellocovi spojence v boji proti společnému nepříteli:

„So far we go in common. If Belloc and Chesterton are not Socialists, they are at any rate not anti-Socialists. If they say they want an organised Christian State (which involves practically seven-tenths of the Socialist desire), then, in the face of our big common enemies, of adventurous capital, of alien Imperialism, base ambition, base intelligence, and common prejudice and ignorance, I do not mean to quarrel with them politically, so long as they force no quarrel on me. Their organised Christian State is nearer the organised State I want than our present plutocracy. Our ideals will fight some day, and it will be, I know, a first-rate fight, but to fight now is to let the enemy in. When we have got all we want in common, then and only then can we afford to differ... Differ as we may, Belloc and Chesterton are with all Socialists in being on the same side of the great political and social cleavage that opens at the present time.“ (Wells in Conlon 1976, 134).

K tomuto aspektu jeho politického myšlení se v souvislosti s českým kontextem vrátím později; jeho politická kariéra byla a je většinou interpetů hodnocena jako neúspěšná, i když někteří autoři se k němu v tomto směru i po 2. světové válce přihlásili (k tomu také později).

Toto vyjádření je asi stejně přehnané jako tvrzení těch autorů, kteří s poukazem na to, že Chesterton s Bellokem měli i židovské přátele, jejich antisemitismus zcela popírají (podobné „popírače“ mají i další výše uvedení autoři (Guziur 2004)). Samotná Arendtová přitom Chestertona z antisemitismu nikdy neobvinila, zato litovala jeho spojení s Bellokem: podle ní křesťanští radikálové “sometimes stumbled into unhappy alliances with the ‘Catholics without faith,’ alliances in which they were destined to play the role of suckers. Witness Jacques Maritain’s relations with the Action Française, or the strange friendship between G. K. Chesterton and Hilaire Belloc.” (Arendt in Gill in <http://www.angelfire.com/folk/richardjgill/>)

3.2. Recepce v Anglii od r. 1939

V roce 1939 vyšla v Londýně kniha *Chesterton as seen by his contemporaries*, která byla příznačně pro okruh Chestertonových přívrženců dedikována Mussolinimu¹⁰¹.

Zájem o Chestertonovo dílo však postupně upadal, více se k němu vyjadřují autoři katolicky orientovaní, zvláště ti, kteří se s ním osobně znali. Belloc po Chestertonově smrti napsal stať o jeho místě v anglickém písemnictví, v níž předpověděl, že „the permanent effect of Gilbert Chesterton's writing must largely depend upon our return or nonreturn to the high culture which we have lost. This means in practice the return or non-return of England to the Catholic Church.“ (Belloc in Conlon 1987, 45). R. 1944 vyšel Chestertonův životopis od jeho přítelkyně Maisie Ward. Chesterton začal být také více vnímán, jak už bylo zmíněno, v rámci celoevropsky chápaného katolického oživení („catholic revival“), jehož dalšími protagonisty měli být Bloy, Claudel, H. Ghéon, Mauriac, G. von le Fort, K. Adam, Ch. Dawson, E. Waugh, H. Belloc. Z hlediska jediných držitelů pravdy o Chestertonovi i o světě se v knize píše o těch, kteří Chestertonovo dílo neměli v dostatečné úctě: „When people disparage his writing, we know exactly what they mean, but we cannot explain to them why we exalt him. We can see their point and ours, they can only see their own: Truth understands error, but error cannot understand Truth. And that is a reminder of another old saying about Truth - „It will prevail.“ “ (Sheed 1940)¹⁰².

¹⁰¹ „Dedicated with his kind permission to Benito Mussolini - a warm admirer of Chesterton and his work.“ (Clemens 1969)

¹⁰² V téže době o Chestertonovi v Čechách psal v témže duchu T. Vodička, k tomu později.

Někteří autoři se zaměřili na obhajobu Chestertona
proti častému obviňování z verbalismu odkazy k tomistické
teorii o analogii a dokonce hledáním spojitostí s J. Joycem:

„The word 'two', either as a set of wriggly marks on paper or as a man-made noise, is made to correspond to that same abstract idea, the idea of twoness. The word is certainly not the reality; it is only something analogous to the reality. Apropos of allegorical painting, Chesterton asks:

„But what does the word 'hope' represent? It represents only a broken instantaneous glimpse of something that is immeasurably older and wilder than language, that is immeasurably older and wilder than man: a mystery to saints and a reality to wolves. To suppose that such a thing is dealt with by the word 'hope', any more than America is represented by a distant view of Cape.“

Esoteric vocabulary of *Finnegans Wake* represents a final straining attempt to overcome the basic paradox of art and make the Thing identical, beyond any possibility of separation, with its verbal vehicle. It utterly defeats paraphrase. It is not a lie startling to see how this audacious, almost blasphemous attempt to re-utter the worldgenerating Word, to achieve a totality corresponding to the totality which is of God.“ (Kenner in Conlon 1987, 83n)¹⁰³

Ve stejném duchu o něm psal také u nás známý M.

McLuhan:

„The specific contemporary relevance of Chesterton is this, that his metaphysical intuition of being was always in the service of the search for moral and political order in the current chaos. He was a Thomist by connaturality with being, not by study of St Thomas. And unlike the neo-Thomists his unfailing sense of the relevance of the analogy of being directed his intellectual gaze not to the schoolmen but to the heart of the chaos of our time.“ (McLuhan in Conlon 1987)

S uznáním o něm psali G. Greene, D. Sayersová, ne
všichni ho ale přijímali nekriticky, podle D. Lodge přijetí
katolické víry jeho dílu uškodilo:

„There are of course other possible explanations for the decline of Chesterton's fictional imagination... Chesterton's acceptance of the most precise and systematic of all Christian creeds imposed upon his thought a certain rigidity which did not combine easily with the form of fantastic novel he had developed.“ (Lodge in Conlon 1987, 327)

V názoru na vliv Chestertonovy víry na jeho tvorbu se
Lodgemu blížil i George Orwell, jen připomenu, že Orwellův
první text publikovaný v angličtině vyšel r. 1928 v G.K.'s

¹⁰³ Toto pojetí slova jako věci bylo běžné v antice a u přírodních národů (Vrhel 1993, 134; Cassirer 1996, 62), v českém prostředí se dá nalézt třeba v Holanově *Lemurii*. Tvůrci konceptu „konkrétní poezie“ později také mluvili o „napětí slov-věcí v časoprostoru“ (de Campos in Hiršal – Grögerová 1967, 75), ale jejich směřování bylo programově antimytické („Konkrétní poezie skoncovala se symbolem, s mýtem. S tajemstvím.“ (Pignatari in Hiršal – Grögerová 1967, 77))

Weekly. V článku kritizoval kontrolu tiskovin milionářskými monopoly a v názoru na ně se plně shodoval s Chestertonem (Pearce 1996, 363):

„Byl to neobyčejně talentovaný spisovatel, který se rozhodl potlačit svou sensibilitu a intelektuální poctivost v zájmu římskokatolické propagandy. Posledních dvacet let jeho tvorby není ničím jiným než nekonečným opakováním jediného tématu, pod slupkou pracné důmyslnosti tak jednoduchého a nudného jako „Velká je Diana efeská“. Každá jeho kniha, odstavec, věta, každá událost v každém příběhu, každý útržek rozhovoru musí demonstrovat nepochybnou nadřazenost katolické církve nad církví protestantskou nebo pohanstvím. Ale Chesterton se nespokojuje pouze s myšlenkou intelektuální nebo duchovní převahy katolické církve, snaží se ji rozšířit i na pojmy národní velikosti a vojenské síly, což má za následek tupou idealizaci románských zemí, zejména Francie. Chesterton nežil ve Francii dlouho a to, jak ji zobrazil, jako zemi katolických rolníků bez ustání zpívajících Marseillaislu nad poháry červeného vína, má k realitě asi takový vztah jako Chill Chill Chow ke každodennímu životu v Bagdádu. Ruku v ruce s tím kráčelo nejen přílišné přeceňování francouzské vojenské síly (Chesterton před první světovou válkou i po ní prohlašoval, že Francie samotná je silnější než Německo), ale i nesmyslná a vulgární chvála válčení samotného. Vedle Chestertonových válečných básní jako Lepanto nebo Balada o Svaté Barboře je Útok lehké jízdy u Balaklavy hotový pacifistický traktát: jsou to snad ty nejnevкусnější bombastické verše v celém anglickém písemnictví. Zajímavé je, že všem těm romantickým nesmyslům, které měl ve zvyku psát o Francii a francouzské armádě, by se jako první vysmál, kdyby je někdo jiný napsal o Británii a britské armádě. Co se týče politiky, byl Little Englander, opravdový odpůrce šovinismu a imperialismu, a podle svého vlastního mínění také skutečný přítel demokracie. Přesto když hodnotil mezinárodní situaci, zřekl se všech svých zásad, aniž by si to vůbec uvědomil. A tak mu jeho téměř mystická víra v demokracii nebránila obdivovat Mussoliniho. Mussolini zrušil zastupitelskou demokracii a svobodu tisku, za kterou Chesterton tolik bojoval na domácí scéně. Jenže Mussolini byl Ital a učinil Itálii silnou, a tím to hasne. Podobně se Chesterton nikdy nepostavil ani proti imperialistickým praktikám a utlačování domorodců, pokud se jich

dopouštěli Italové nebo Francouzi. Jeho vnímání reality, literární vkus, a dokonce do určité míry i smysl pro morálku byly rozvráceny, jakmile se staly součástí jeho nacionalistických názorů.“ (Orwell 1997, 315)

Po Chestertonově smrti vzniklo několik Chestertonových životopisů (Barker 1973, Hollis 1970, Ward 1944), které poukázaly na některé do té doby čtenářům neznámé rysy jeho osobnosti¹⁰⁴. Krátce před svým křtem napsal dopis s popisem odosobnění, které má blízko k pocitům postav Pirandellových próz, vznikajících v téže době (Pirandello 1929) a které obecně ve 20. století patří k častým tématům, ovšem rozhodně ne Chestertonových knih:

„I am in a state now when I feel a mounstrous charlatan, as if I wore a mask and were stuffed with cushions, whenever I see anything about the public G.K.C.; it hurts me; for though the views I express are real, the image is horribly unreal compared with the real person who needs help just now. I have as much vanity as anybody about any of these superficial successes while they are going on; but I never feel for moment that they affect the reality of whether I am utterly rotten or not; so that any public comments on my religious position seem like a wind on the other side of the world; as if they were about somebody else - as indeed they are. I am not troubled about a great fat man who appears on platforms and in caricatures; even when he enjoys controversies I believe to be the right side. I am concerned about what has become of a little boy whose father showed him a toy theatre, and a schoolboy whom nobody ever heard of, with his brooding on doubts and dirt and daydreams, of crude conscientiousness so inconsistent as to be near hypocrisy; and all the morbid life of the lonely mind of living person whom I have lived. It is that story, that so often came near to ending badly, that I want to end well.“ (Barker 1970, 17)

V novém kontextu začaly být vnímány také Chestertonovy knihy – jako obrana proti pocitům osamění a odcizenosti. Někteří autoři uvažovali nad tím, jaký vliv na Chestertona a jeho dílo měla domnělá frigidita jeho ženy (Hollis 1970), zda-li nebyl latentně homosexuální (Barker 1973, 17). Jestliže dříve byl zdůrazňován jeho „dětský přístup ke světu“ a přirovnáván byl k „hravému dítěti“, v 70. letech byl interpretační klíč k jeho dílu hledán v jeho traumatickém

¹⁰⁴ Autor nejnovějšího a nejrozsáhlejšího, materiálově skvěle vybaveného životopisu, J. Pearce, se ale zcela vyhýbá všem problematickým či potenciálně traumatickým momentům Chestertonova života i díla (bezdětnost, antisemitismus) – takový Chesterton už by neodpovídal jeho obrazu Chestertona jako kandidáta svatořečení.

dospívání¹⁰⁵, kdy prý byl „obětí fantasmagorických sexuálních obsesí“:

„He did not reach puberty until he was eighteen or nineteen - evidently he suffered from some mild glandular disorder, as one might have guessed from his later fatness. The fact was clearly important. For to come to puberty so belatedly, when in most other respects you are in the midst of adult life, must be a very strange, and perhaps shattering, experience; and so it proved with Chesterton. He became a victim of phantasmagoric sexual obsessions, which convinced him of the close and immediate presence of the devil. And, more to the point, it gave to the intellectual movements of the day, in which he had already taken a cheerful debating-society interest, a sulphurous flavour of diabolism for him. His reaction was to combat them with the weapons of his childhood - with a toytheatre medievalism, pasteboard swords and debating-society high jinks. It was a reaction of genius, restoring his moral balance and leaving his intellect untrammelled and free. None the less it left him with some extremely odd, and rather comic, misconceptions. It prevented him from having much real notion of what Ibsenism, or Zolaism, or Symbolism or Schopenhauerian pessimism were about. It even left him feeling that there was something sinister, and metaphysically subversive, in Impressionist painting-at least, he thought that his own 'black night of the soul' might partly be laid at its door.“ (Furbank in Sullivan 1974, 17)

Jinak téma Chestertonova dospívání pojal jezuita Medcalf:

„He was haunted by a constant fear of discovering that there is no real link between our selves and things: or that there is no world external to our selves, that only ourselves exist. The strongest case against him is the claim that knowing such a condition painfully, he simply revolts from it before understanding what it might mean. For (one might say) the feeling that nothing else may be - the thirst from outside things - may itself be an adolescent defence against things happening in the back or the mind. It would be significant- if this is the case - that it is precisely in adolescence that most people have gulped down Chesterton in great thirsty swallows. Significant again would be his declaration that he became a Roman Catholic 'to get rid of my sins' and even the actual innocence which makes the remark surprising. For the innocence itself is suspect as a defence against the shadowland of one's mind and against representing oneself accurately to oneself: while the danger of sacramental confession is precisely that one acknowledges the darkness without understanding it, fitting one's complicatedly guilty self into a too easy and too public objective framework. This kind of shrinking might explain why so many of the characters in his novels are not three-dimensional but flat: why the love-affairs and the women happen at the edges of his stories, why his style is so recurrently verbal, why he spoilt his style further by pugnacity and compulsively extravert activity in journalism, as if in a kind of escape.“ (Medcalf in Sullivan 1974, 81n)

Chesterton byl převážně vnímán jako autor bránící viktoriánské hodnoty, a náležející do přelomu éry viktoriánské a edwardiánské.¹⁰⁶ V některých interpretacích však bylo

¹⁰⁵ Takovýto klíč hledal později také A. Přidal: „Nerovnoměrné dospívání obdařilo Chestertona už v deseti letech vytáhlou postavou dospělého muže a proměnilo ho v neobratného obra s dětským hlasem, jehož hlavním útočištěm byly knihy a denní sny. Vedle romantických příběhů si oblíbil romantické zbraně, zvláště luky, šípy, meče, kordy - jeden z nich, skrytý ve vycházkové holi, při sobě nosil ještě v dospělosti, jako by ani cestou do redakcí, tiskáren a přednáškových místností (natož hostinců) nepřestával očekávat, že se mu splní některá z chlapeckých fantazií, v nichž je za každým rohem utajena příležitost k obraně i protiútoku. Vystává-li tu podobnost s groteskní postavou španělského zemana z kraje La Mancha, hltačického rytířské romány a sestrojícího si zbroj ze všeho, co je po ruce, svědčí to o Cervantesově smyslu pro společné rysy lidí neuspokojených prozaičností své existence.“ (Přidal in Chesterton 1995, 549)

¹⁰⁶ „Chesterton was writer, who flourished at the end of the Victorian period“ (Quennell 1973, 995) nebo „Byl to jakýsi veselý viktoriánský mnich, možno-li si to představit, který do doby krále Edwarda a Jiřího přenesl pohasínající červánky viktoriánství“ (Craig 1963, 269)

zdůrazněno, že s dekadentními umělci, vůči kterým se na začátku své dráhy především vymezoval, a zvláště s O. Wildem měl Chesterton společného více, než by sám byl ochotný připustit.¹⁰⁷

„There is another slight oddity in Chesterton's formation as a writer. He was a refugee from the fin-de-siecle, and yet he borrowed almost all his equipment as a writer from it. He was evidently fascinated by Wilde, as all his contemporaries were, and took over the paradox from Wilde, in order to turn it against him. In Wilde the paradox was expressive of a quarrel with nature. It was the emblem of those who lived 'A rebours' against the grain, at odds with nature, using the wrong organ of the body in sex, and so on. Chesterton took it over as a weapon against just this attitude, as a device for bouncing oneself into a fresh vision of the ordinary and the natural. And he wielded it much in Wilde's style. In that alliance of the fanatic and the joker cemented at the end of *The Napoleon of Notting Hill*, the joker, Auberon Quin, is, in essentials, Wilde. His epigram, 'The reversal of the obvious is as near as we can come to ritual with our imperfect apparatus' echoes Wilde's philosophy and tone with great fidelity.“ (Furbank in Sullivan 1974, 18)¹⁰⁸

¹⁰⁷ Určitá příbuznost k dekadenci však byla konstatována také u futurismu: „Jednou z těchto složek futurismu, a už jsme se o tom zmínili, je symbolistický dekadentismus, který se bude Marinettiho až do konce držet jako nějaké malomocenství. Dokonce v Manifestu založení futurismu, který pařížský Figaro po prvé uveřejnil francouzsky 20. ledna 1909, projevil se dekadentní exotismus nejlevnější značky: „Bděli jsme po celou noc - mí přátelé a já pod lampami mešity, jejíž měděné kupole, prolomované jako naše duše[...] Rozdupával jsme svou vrozenou lenost na tlustých perských kobercích[...]“ (De Micheli 1964, 205) To, co tedy konstatoval Wittlich nad románem *Naruby*, nebylo zcela náhodné: „Slavná pasáž z Huysmansova *Naruby*, kde její smutný hrdina Des Esseintes říká, že příroda již nemá co nabídnout, protože degutantní uniformitou svých krajin unavila trpělivost rafinovaných, a navrhuje nahradit měsíční svět elektrickým osvětlením, vodopády hydraulikou a skály i květiny kaširovaným papírem, byla dekadentní pózou. Paradoxně však připomene různé supercivilizační programy avantgardy po první světové válce, které ovšem nechtěly mít s dekadencí nic společného.“ (Wittlich 1987, 141) Antiheroické nálady vyvolané 1. světovou válkou v Anglii vynesly popularitu právě tomuto románu. Člen skupiny Bloomsbury a autor slavného románu *Cesta do Indie* E.M. Forster na něj vzpomínal: „Huysmans' *A Rebounds* is the book of that blessed period that I remember best. Oh, the relief of a world which lived for its sensations and ignored the will - the world of Des Esseintes. Was it decadent? Yes, and thank God. Yes; here again was a human being who had time to feel and experiment with his feelings, to taste and smell and arrange books and fabricate flowers, and be selfish and himself. The waves of edifying bilge rolled off me, the newspapers ebbed.“ (Forster in Ford 1982, 21) Celý estetický program skupiny Bloomsbury navazoval vedle Ruskina na W. Paterna a O. Wildeho (Hilský 1995, 165).

¹⁰⁸ Tento přístup však nebyl zcela nový; už v knize *Anglická literatura od Rakušana Leona Kellnera* vyšlé česky r. 1928 byl Chesterton zařazen do kapitoly o dekadentních spisovatelích a jeho paradox byl srovnáván s tím Wildeovým (Kellner 1928).

Zcela v protikladu k této dekadentní interpretaci, ale neméně nekonvenční, byla interpretace Chestertona v kontextu myšlenek S. Kierkegaarda, jak už jsem naznačil výše. Chestertonovu Obranu unáhlených slibů (a stálé identity) v protikladu moderní proměnlivé identitě S. Medcalf vnímal jako analogii k estetickému a etickému stadiu u Kierkegaarda, kierkegaardovsky pojímal Medcalf i hrdiny Chestertonových próz:

„The demand is again for the commitment, the seriousness which makes the difference between the aesthetic and ethical, and imposes on one the kind of limitation of identity which Adam and Lord Ivywood refuse [...] When he comes to consider despair, Chesterton recognizes that mere commitment is not enough: that human personality must pass into very strange regions indeed before it can continue its commitment to ethics or even to living. There is after all something of the idea of the Superman which is common to Chesterton's two ultimate men, Michael and King Alfred, and to his picture of St Francis as well. Like Lord Ivywood they are alone, and find something beyond tears and laughter. (Medcalf in Sullivan 1974, 119)“

Medcalf se odvolává na Michaela Herna, hrdinu románu *Návrat Dona Quijota*¹⁰⁹, krále Alfreda, hrdinu básně *Balada o bílém koni*, proti nim staví postavu Lorda Ivywooda, v českém překladu nazvanou Lord Brectan, z knihy *Létající hospoda*. Lord Brectan, který inklinuje k Orientu a k Nietzschemu¹¹⁰, v závěru knihy propadá šílenství¹¹¹.

¹⁰⁹ Michael Herne, jak už bylo zmíněno, získal v moderní Anglii dost přívrženců, aby mohl vládnout podle středověkých rytířských zásad, a panovnického stolce se vzdává, když narazí na odpor průmyslových magnátů; odchází putovat po anglických silnicích jako Quijote bez moci, jen s čistým štítem. Dosahuje však jakéhosi smíření („Byl z něho smutnější, ale patrně i moudřejší člověk“ (Chesterton 1985, 540)) a kniha končí odkazem na jeho budoucí svatbu.

¹¹⁰

¹¹¹ Což je ironicky pojednáno jako uskutečnění Nadčlověka (Chesterton 1985, 366).

Their difference is that after having made the movements infinity, they make those of finiteness. The phrases are Kierkegaard's, from his description of the knight of faith. It is probable that Kierkegaard is the thinker nearest to Chesterton: the most Chestertonian passage in literature is this same description ' (Medcalf in Sullivan 1974, 118n)¹¹²

Kupodivu nejbliže má Medcalfovo pojetí k tomu, jak psal o Chestertonově „pragmatismu“ Polák Borowy (k němuž se ještě dostanu): ten však zdůraznil právě ty postavy, které u „pohybu nekonečna“ skončily.

Mezi dalšími interpretacemi, které hledaly možné analogie s Chestertonovým dílem (a také nové interpretace jeho díla) u dalších autorů, upozorním jen na některé: Koule a kříž a Muž, který byl Čtvrtek byly vnímány jako „kafkovské“, neboť prý v určitých ohledech stejným způsobem jako Kafka znázorňují postavení člověka ve světě, který je stále hrozivější (Barker 1973, 175n); oba podávají obraz osamělosti a zmatku, se kterými se každý setkává při svém boji s vesmírem (Boyd 1975, 45))¹¹³; obraz světa jako vězení byl srovnáván s románem G. Orwella 1984, v témže roce se měl odehrávat i

¹¹² Tohoto rytíře víry, na kterého odkazoval Medcalf, Kierkegaard popisoval takto: „Pohyb víry se bez ustání musí konat silou absurdna, tak abychom přitom neztratili konečnost a naopak ji zachovali bez úhony celou [...] Žádného rytíře rezignace jsem nenašel, ale mohu si jej představit. Tady ho máme. Seznámíme se, jsem mu představen. Avšak jakmile se naň podívám, hned ho od sebe odstrčím a uskočím stranou, sprásknu ruce a zašeptám: Bože, tohle že má být on, je to pravda? Vypadá jako úředník od bernáku! A přece je to on. Seznámím se s ním blíže, dávám si pozor na jeho sebemenší pohyby, zda u něj někde neobjevím třeba jen sebenepatrnější telegrafickou zprávu z nekonečna, ať už v pohledu, ve výrazu tváře, v gestu, v projevu smutku či v úsměvu, jež by v něm prozradily nekonečno a nesourodost s konečným. Nenajdu nic [...] Má na náměstí byt a může z otevřeného okna pozorovat vše, co se venku děje: vidí krysu, jak vklouzne pod poklop kanálu, vidí přebíhající děti. O vše se zajímá s takovým životním klidem, jako by mu bylo šestnáct let a byl dívčina [...] A přece, a přece - já se z toho zblázním, když už ne pro nic jiného, tak ze závislosti - a přece tento člověk konal a každým okamžikem vykonává pohyb nekonečna. V nekonečnou rezignaci vylévá hluboký žal života, ale zná i nekonečnou blaženost; zakusil bolest úplného odříkání včetně toho, co mu je na světě nejmilejší. Ale i tak dovede konečnost vychutnat zrovna tak jako ten, kdo nikdy nic vyššího nepoznal.“ (Kierkegaard 1993, 32n)

¹¹³ Obdobně v literárním pásmu věnovaném Chestertonovi 19. prosince 2004 (v repríze) na stanici Vltava, jehož autorem byl Věroslav Mertl.

děj románu *Napoleon z Nottinghamu*, což také nešlo pozornosti kritiků (Boyd 1975)¹¹⁴; srovnáváno bylo pojetí fylogenetických předků dnešního člověka v *Nesmrtelném člověku* a Dědicích W. Goldinga (Medcalf in Sullivan 1974, 87nn); Chestertonovo pojetí pohádek a fantazie bylo vnímáno v kontextu tradice jdoucí od G. McDonalda k J.R.R. Tolkienovi (Medcalf in Sullivan 1974, 114); byl učiněn dokonce i pokus o vymezení shod a rozdílů v myšlení Chestertonově a P. Teilharda de Chardin (Hollis 1970, 277 - 289)¹¹⁵.

Také ve slovnících anglické literatury se dají výjimečně najít nekonvenční hodnocení Chestertonova díla, která reflektují i právě zmíněné interpretace a hledají nové souvislosti Chestertonova díla s dobovým uměleckým kontextem modernismu (dokonce kubismem):

„Asserting an English dedication to comfort, he is relentlessly cheerful, and thus often seen as a man untroubled by doubts, something of an irritating curiosity in the modern age. Yet the evidence of his work shows a man fully aware of „the morbid life of the lonely mind.“ Autobiographical observations in *Orthodoxy* recognize a need for protection against „the devouring mind“ [...] Chesterton is usually viewed as dogmatic and polemical. Typically he chooses something very familiar and then looks at it from a different angle. Paradoxically, this approach has an analogue in Cubism, the modern style of painting being created at the time by Picasso and Braque; the effect on

¹¹⁴ Později na tuto okolnost upozornil i A. Přidal: „Obrací se k budoucnosti, a to s jednoznačnou výstrahou, jak by Londýn mohl vypadat za osmdesát let od jejího vydání, tedy v roce 1984: jako sídliště podivně zlohostejných, snadno ovladatelných egoistů, žijících v davu, a přece osamělých, jako hlavní město říše, kde věci ztrácejí svou pravou váhu a slova pravý obsah, protože všechno se dennodenně opakuje podle odosobněného vzorce. V tomto topickém či vlastně antiutopickém rámci, připomínajícím vzdáleně Orwellovu vizi Londýna situovanou do hořetopického, rozvíjí Chesterton své protitéma; je jím nevypočitatelnost lidské individuality, nemožnost doměřit člověka v položku mechanického propočtu.“ (Přidal in Chesterton 1985)

¹¹⁵ Viz také Sokol 2005.

those with another way of perceiving is as startling, albeit judged reactionary rather than innovative." (Richmond in Kirkpatrick 1991, 378)

Akademickými vědci však byl Chesterton, až na výjimky¹¹⁶, zcela přehlížen. V příručkách anglické literatury není jeho jméno zmiňováno vůbec (Barnard 1994), jinde zcela okrajově (Fowler 1989, 344; Bradbury 1993; Bloom 1993; Richetti 1994), větší pozornost je mu věnována jako autorovi náležejícímu k fantasy literatuře (Clute - Grant 1997). Také jako reakce na tento stav vznikaly po 2. světové válce především v anglosaském světě chestertonovské společnosti, které se snaží kompenzovat tento nedostatek akademického zájmu o Chestertona. Zdůrazňují přitom jeho konzervativní odkaz (toto pojetí bylo nejvýrazněji předznamenáno T.S. Eliotem). Ta nejvýznamnější z nich, The American Chesterton Society (www.chesterton.org), má takovýto program:

„we are doing everything we can to revive an interest in the most unjustly neglected writer of the 20th century, a writer who seems more timely than ever here in the 21st century. Common sense for the world's uncommon nonsense. Our goal is to get Chesterton's words not merely back into print, but back into the classroom and back into the public arena.“

V obdobném duchu se o Chestertonovi píše v Chesterton Review, která od r. 1974 vychází v Kanadě; příležitostně se na něj odvolával Paul Johnson (Johnson

116 Už roku 1930 Chestertona zmiňoval Empson: „He had a great powers as a verbal critic, shown mainly by incidental remarks, and I ought to have acknowledged how much I was using them.“ (Empson 1963, 113). Chestertonem se krátce ve své stati Homer and nature zabýval také N. Frye (Lipking – Litz 1972, 228).

1999), vícekrát jej souhlasně citovala H. Arendtová¹¹⁷, Bellocova diagnóza „cesty do otroctví“ se dočkala vysokého ocenění v Hayekově stejnojmenné knize (Hayek 2004, 200) a podle Todda Flanderse Nisbet knihu zařadil mezi ty, které „most shaped his vision“ (Flanders 2000). V 60. letech se k Chestertonovi (i Bellokovi) v rozsáhlém díle Konzervativní smýšlení přihlásil americký neokonzervativec R. Kirk, který mnoho let působil i jako „advisory redactor“ v Chesterton Review:

„Chesterton a Belloc nepatřili sice k hlavnímu rodokmenu konzervativních idejí, ale přes svou sentimentální demokratičnost a bizarní představy v oblasti hospodářské učinili během oněch temných dob pro přežití starých konzervativních hodnot mnohem více než mužové, na něž se spoléhalo jako na nositele Burkova odkazu. Distributivismus, jakkoli patřil k individualistickým bludům, nabízel více odpovědí na choroby moderního života než systém penzí a podpor v nezaměstnanosti, s nimiž přicházeli konzervativci, liberálové či labouristé. V jistém ohledu byla kniha Ortodoxie ozvěnou Coleridgových či Newmanových myšlenek; dílo Otroctví stát pak odráželo postuláty Bolingbroka a Disraeliho.“ (Kirk 2000, 479)¹¹⁸

Na Chestertona navazoval P. Schumacher. Pracovní název jeho knihy Malé je milé, aneb, ekonomie, která by počítala také s člověkem (Schumacher 2000) zněl Chestertonian Economics, ale protože takovýto název by byl pro většinu čtenářů v 70. letech, kdy kniha vyšla, nesrozumitelný, byl odmítnut. Název, který kniha nakonec dostala, pochází z Schumacherovy stati Buddhická

¹¹⁷ Chestertona a Péguyho označila za nejcitlivější lidské mozky Evropy před 1. světovou válkou, protože instinktivně věděli, že žijí ve světě pokryteckého předstírání a že jeho stabilita je vůbec předstíráním největším.“ (Arendtová 1996, 231)

¹¹⁸ K Chestertonovu politickému „rodokmenu“ se vrátím později.

ekonomie (Etherden 1999). V knize samotné se slovo distributivismus objevuje v takovéto souvislosti:

„Jak začít s útlumem zbrojení chamtivosti a závisti? Snad tím, že se sami pokusíme být méně chamtiví a závistiví nebo že odoláme pokušení přetvářet to, co pro nás bylo dosud luxusem, v potřebu, anebo dokonce tím, že přezkoumáme znovu své potřeby, abychom zjistili, zda by je nešlo zjednodušit a zredukovat. Nemáme-li k ničemu z toho dost sil, co kdybychom alespoň přestali tleskat ekonomickému „pokroku“, který tak fatálně postrádá základy permanence, a poskytl raději veškerou svou skromnou podporu těm, kteří beze strachu, že budou označeni za blázny, pracují pro nenásilí: ochráncům přírody, ekologům, obhájcům divočiny, biozemědělům, distributistům (parcialistům), domácím výrobcům a podobně? Gram praxe většinou vydá za tunu teorie.“ (Schumacher 2000, 41)¹¹⁹

¹¹⁹ V podobném kontextu důrazu na rozmanitost a ekologické hodnoty se citáty z Chestertona objevují v knize V. Cílka Makom: Kniha míst (Cílek 2004).

3.3. Recepce ve Francii

Chestertonovo jméno se ve francouzském tisku prvně objevilo asi až r. 1909, kdy vyšla rozsáhlá stať o Ortodoxii od A. Chevrillona. V téže době byla kniha objevena P. Claudem, který jí byl okouzlen a okamžitě z ní přeložil jednu kapitolu, která vyšla r. 1910, celý překlad vyšel až po 1. světové válce (d'Haussey in Sullivan 1974, 208). V témže roce vyšla francouzsky první Chestertonova kniha, jeho monografie o Dickensovi; zřejmě proto, že vydavatelé doufali získat čtenáře kvůli předmětu knihy (když autor byl zcela neznámý). Postupně pak vyšly další Chestertonovy knihy, v porovnání s českým prostředím někdy se značným zpožděním (z Nesmrtelného člověka napřed vyšla jen jedna část, druhá část byla publikována až r. 1947, Co je špatného na světě až r. 1948). Druhá ze jmenovaných knih byla vnímána jako dokument pro studium sociální nauky katolické církve (d'Haussey 1974, 208); některé z publikací (Barbarism of Berlin (1914), Letters to an old Garibaldian (1915)) byly vydány v rámci válečné prapagandy. Rychleji byly přeloženy jeho knihy beletristické, Chestertonův obdivovatel H. Massis (o kterém budu psát níže) se tehdy podívoval nad tím, jak čtenáři, kteří neznali Heretiky ani Ortodoxii, mohli vůbec jeho beletristickým dílům rozumět (Ch. d'Haussey však proti němu argumentovala obyčejnými anglickými čtenáři, kteří také četli Chestertonovy detektivky bez znalosti jeho apologetických spisů (d'Haussey in Sullivan 1974, 208)).

Převažující postoj francouzských kritiků bylo mínění, že Chesterton je fideista a „nepřítelem spekulativní logiky“, jeho filozofie je „humoristická“ (to psal autor Chestertonovy

monografie z roku 1920 de Tonquedec (Sullivan 1974, 213)).

Vytýkalo se mu, že „he strays, so that you are warned not to take him seriously... He is extravagant with his ideas... and though he loves them, he does not respect them“ (Maury in Sullivan 1974, 212) O jeho literárních produktech psali francouzští kritici jako o „laughing outburst of a playful child“ (Sullivan 1973, 231), a o jeho duši, že je „open, busy and childlike – such souls are born more frequently in England than anywhere else“ (Weidlé in Sullivan 1973, 214)¹²⁰. Odmítavý postoj později začal převažovat i u Claudela, který sice nadšeně přeložil jednu kapitolu z Ortodoxie, jak bylo zmíněno, ale už tehdy Chestertonovi vytýkla, že je „too fond of paradox“ (Claudel in Oliver 1992, 32). Později psal (v dopisu příteli) již o Chestertonových detektivkách zcela odmítavě:

„Have you read Chesterton's last book, *The Innocence of Father Brown*? It is lamentable. They are absurd detective stories for which he has had the indelicacy to take a priest for hero. . . . Are all English writers fated to fall into pot-boiling? See what has become of poor Conrad. Any man who has no interior life and fails to pay attention to it ends in exhaustion.“ (Claudel in Oliver 1992, 33)

Chestertonova specifická imaginace a smysl pro humor nezaznamenaly ve Francii větší úspěch, podle Ch. d'Haussy důvod spočíval ve francouzském přijímání nonsensu:

„The French are very reluctant to accept nonsense: they never go beyond the looking-glass and Alice in Wonderland has always been a failure with children and adults alike in France: to be accepted, magic must have some kind or scientific or at least logical explanation. This does not mean that they are not fascinated by this alien universe: its prestige increases perhaps because they cannot be initiated into its mysteries.“ (d'Haussy in Sullivan 1973, 214)

¹²⁰ Podle Ch. d'Haussy francouzští kritici tolik zdůrazňovali „dětský aspekt“ Chestertonovy tvorby, aby mohli říci, že oni sami jsou dospělejší než on (d'Haussy in Sullivan 1974, 214).

Jistý smysl pro nonsens měli surrealisté, tak mohl A. Breton citovat Chestertona v souvislosti s „užitím surrealismu v praxi“: „Kdosi mi vyprávěl, že v jedné Chestertonově knize je detektiv, který - má-li nalézt někoho, koho hledá ve městě – se spokojí s tím, že prohledá od základu domy, na nichž mu zvenčí nějaký detail připadá seabeméně nenormální. Tento systém je lepší než kterýkoli jiný. Právě tak si roku 1919 počínal Soupault, vešel do obrovského počtu domů a ptal se domovníka, jestli tam bydlí P. Soupault. Myslím, že by nebyl udiven kladnou odpovědí. Šel by zaklepat na své dveře.“ (Breton in De Micheli 1964, 304)¹²¹

Ve Francii jednoznačně převládlo pojetí Chestertona jako antimoderního spisovatele. V tomto duchu o něm psal především A. Maurois, který věnoval Chestertonovi studii v knize *Srdcem a rozumem*, kam jej zařadil společně s Kiplingem, Wellsem, Shawem, Conradem, L. Stracheyem, D.H. Lawrencem, A. Huxleym mezi autory, kteří „přinesli své generaci nejen estetický požitek, nýbrž také filozofii“ (Maurios 1937, 6):

„Shaw a Wells, před fiaskem XIX. století, vidí spásu v budoucnosti. Chesterton nemá nenávist menší než oni k společnosti, již daly vznik stroje, ale spásu lidstva vidí v návratu k minulosti. Kipling je pesimista; Chesterton optimista. Kipling vzývá Boha armády; Wells Boha zkumavek a statistik; Shaw Boha života; Chesterton miluje Boha křesťanského, takového, jaký bývá v evangeliu. Wells a Shaw věří v pokrok; i Kipling s jistým obdivem líčí Radu chemiků, která jednoho dne ovládne planetu; Chesterton je zpátečník, je jím skvěle, divoce a radostně, a náruživě chválí středověkou svobodu... V anglických dějinách myšlenky, na počátku XX. století, Wells a Shaw jsou moderní, Kipling je věčný a Chesterton je antimoderní. To je důležitá úloha.“ (Maurois 1937, 110)

Maurios Chestertonovi vytknul to, že „kolísání jeho formulí často čtenáře vyčerpává až do duševní stísněnosti. Vidí příliš dobře skvělou Chestertonovu vybroušenost, takže přestává vidět jeho hloubku. V

¹²¹ Připomeňme, že hrdina knihy *Muž*, který byl příliš živý se chová podobně. Tuto knihu Breton zřejmě neznal a surrealistu Chestertona, na rozdíl od pestré škály spisovatelů včetně Younga, J. Swifta, Chateaubrianda nebo Huga (De Micheli 1964, 290), neoznačil.

jeho tančících větách nerozeznáváme vždycky ten prostý život, který nám chtěl Chesterton přiblížit. Pro Chestertona stejně jako pro Browninga, pod teoriemi, vybudovanými inteligencí [...] , zůstává svět pevný a zázračný. V tomto světě nám Chesterton pomáhá zapustiti hluboké kořeny a brániti se čtyřem duchovním větrům, aby nás nevyrvaly ze země na skvělé, ale krátké lety, následované okamžitým pádem.“ (Maurois 1937, 137)

Mezi autory, kteří jej uznávali, patřili vedle zmiňovaného Claudela Georges Bernanos, Stanislas Fumet, Isabelle Riviere, Francis Jammes, Julien Green a Julien Benda.

Velkého obdivu a uznání se mu dostalo od soudobých francouzských katolicky orientovaných filozofů a teologů: G. Marcela, J. Maritaina¹²², R. Ghéona a zvláště předního novotomisty E. Gilsona (d’Haussy in Sullivan 1973, 214), který o jeho knize o Tomáši Akvinském prohlásil:

"I consider it as being without possible comparison the best book ever written on St. Thomas. Nothing short of genius can account for such an achievement. Everybody will no doubt admit that it is a 'clever' book, but the few readers who have spent twenty or thirty years in studying St. Thomas Aquinas, and who, perhaps, have themselves published two or three volumes on the subject, cannot fail to perceive that the so-called 'wit' of Chesterton has put their scholarship to shame. He has guessed all that which we had tried to demonstrate, and he has said all that which they were more or less clumsily attempting to express in academic formulas. Chesterton was one of the deepest thinkers who ever existed; he was deep because he was right." (Gilson in Clemens 149)¹²³

¹²² S ním ho pojilo osobní přátelství.

¹²³ Toto nadšení však všichni novotomisté nesdíleli. Jeden z nich mnohem později v úvodu své knihy o Tomáši Akvinském na adresu citovaného Gilsonova výroku alibisticky napsal: „Mně se tato chvála sice zdá poněkud přehnaná, avšak buď jak buď, nemusím se aspoň přespříliš ostýchat doporučit zde „nevědeckou“ knihu.“ (Pieper 1972, 12) V jiné knize, věnované různým interpretacím tomismu, jsou Chestertonovy formulace označeny za „vágní a nekultivované“ (Kerr 2002, 75), i když zároveň její autor přiznal, že v neakademickém prostředí byla Chestertonova kniha z anglické produkce zdaleka nejvlivnější. Z marxistických pozic Chestertonovu knihu o Tomáši Akvinském odsoudil M. Machovec: „Chestertonova knížečka, přeložená do většiny evropských jazyků včetně češtiny, získala ohlas svou beletrizující a vše „zlidšťující“ (ve skutečnosti zlehčující) metodou podobnou metodě Čapkově. Chesterton nám představuje Tomáše - jinak vždy líčeného jako obra, veleducha a náročného myslitele „vyšších sfér“ - v rozmělněné podobě, blízké mentalitě maloměstáka a drobného inteligenta XX.

Ve svých knihách *Jugement a Défence de l'Occident* se na Chestertona často odvolával H. Massis, ve výtisku první ze jmenovaných knih, kterou Chestertonovi daroval, připsal věnování: „to the author of *Heretics* who has been my model and my master, who will find his name and thoughts on many a page of this book“, do druhé z knih připsal věnování „to my dear master Chesterton to whom I am so much indebted for this book“ (Massis in Sullivan 1974, 216). Massisovo pojetí protestantství i Asie plně odpovídalo tomu, jak se k těmto tématům stavěl Chesterton.¹²⁴

století. Čtenář neznalý věci je upoután přívalem duchaplností a paradoxů, zatímco vlastní obsah je naprosto bezcenný. Chesterton líčí Tomáše v duchu tradice mělkého anglického empirismu především jako „učitele zdravého rozumu“, jenž prý smířil rozum a víru a - uchovával lidem štěstí a optimismus zbožnosti - učil je rozumnému názoru na život. Novověké filosofické systémy typu soustavy Kantovy a Hegelovy jsou prý plny rozporů, přesahujících zdravý lidský rozum. Naopak Tomáš - toť zdroj jasného životního optimismu, prostoty, realismu. Chestertonův Tomáš je zkrátka - dost paradoxně - „jeden z velkých osvoboditelů lidského ducha“, jehož učení o stejnosti duší před Hospodinem je dokonce demokratismus!“ (Machovec 1962, 104)

124 „European unity has been spiritually undone since the Reformation... Personality, unity, stability, authority, continuity-these are the root ideas of the West. We are asked to break these to pieces for the sake of a doubtful Asiaticism in which all the forces of the human personality dissolve and return to nothingness.“ (Massis in Sullivan 1974, 216) Český o knize referoval V. Černý a v souvislosti s Chestertonem R. Weiner, k tomu však později.

3.4. Recepce v Polsku

Ještě v knize Bernad Shaw Chesterton napsal: „původem byl Nietzsche Polák a patrně polský šlechtic; a říci, že byl polský šlechtic znamená říci, že byl slabý, zhýčkaný a naprosto nepotřebný anarchist.“ (Chesterton 1926, 128) Postupně se však jeho názor na Poláky měnil, a Poláci se vedle Irů díky svému katolictví a tomu, že patřili k utlačovaným národům, stali Chestertonovými „oblíbenci“. Několikrát pak chválil postavení rodiny v životě Poláků i jejich zakotvení v náboženské víře. V povídce Tři apokalyptičtí jezdci se děj točí kolem postavy polského básníka a vlastence Petrowského¹²⁵, kterého oslavil jako „pravého idealistu“. Petrowského protihráčem je německý maršál von Grock, který představuje jeho pravý opak, realistu: „Pravý idealista a skutečný idealista mají totiž jednu věc společnou: lásku k činu. Kdežto praktický politik se vyžívá na tom, že každou akci brzdí objektivními potížemi. Co činí idealista, může být neproveditelné, co činí muž činu, bezohledné, ale v žádné z obou branží si nikdo nezíská jméno nečinnosti.“ (Chesterton 1985, 330) Chestertonovy sympatie i konečný úspěch jsou plně na straně Poláka, ač se snaží o věci „neproveditelné“. Na znamení své přízně Chesterton Polsko také osobně navštívil (Kurowska 1987, 199). Zvláště ve 20. letech byl Chesterton jedním z nejčtenějších anglických spisovatelů v Polsku. Chesterton byl tehdy v Polsku podle Krajewské hodnocen mnohem výše než v Anglii, stal se prý ztělesněním moderního vědomí (Krajewska 1972, 277). Byl vnímán jako katolický spisovatel, ale i jinak orientovaní kritici na něm oceňovali

¹²⁵ Předobrazem této postavy možná byl slavný polský klavírista a politik Paderewski (Boyd 175, 179).

„moderní vidění světa“ – jeho odpor k imperialismu a ke kultu síly (Krajewska 1972, 160). Ve 30. letech sice nevyšla žádná jeho nová přeložená kniha, ale nadále se těšil všestrannému zájmu jako spisovatel, společenský reformátor i jako autor hlásající návrat k autoritě čerpající své oprávnění ve sféře absolutna (Kurowska 1987, 201). V letech 1937-1938 se objevuje nová vlna zájmu o jeho dílo v kontextu díla J. Maritaina.

O oblibu Chestertonova díla v Polsku se zasloužil R. Dyboski. Dva jeho studenti – Patkowski a Borowy se pak Chestertonovu dílu obsáhle věnovali. Už r. 1916 o něm vydal A. Patkowski knihu s názvem Apoštol nerozumu. Borowy vydal rozsáhlou a pozoruhodnou monografii o Chestertonovi vydal r. 1929 (jedna její kapitola vyšla také česky). Chestertonův přístup k rozumu se podle něj pohybuje mezi dvěma extrémy, které pojmenoval již Pascal: „Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison“ (Borowy 1929, 48); patos a tragismus podle Borowého tvoří důležité složky Chestertonova díla (tento aspekt prý Poláci vnímají lépe než příslušníci jiných národů (Borowy 1929, 322) – rysy, které Borowy zdůraznil v Chestertonově díle, tedy dobře korespondují s tím, jak Chesterton sám pojal polského hrdinu Petrowského. Velmi osobitě, ale v témže duchu, Borowy pojal příslušnost Chestertonova díla k pragmatismu:

„Značná část výkladů Chestertonovy „Ortodoxie“ je vedena v duchu pragmatismu. Ukazuje duchovní potřeby lidské přirozenosti a dokazuje, že křesťanství činí těmto potřebám zadost: podává vysvětlení záhad světa, bohatství pocitů, povznesení svědomí, mocné pobídky činnosti, naděje. – Je však křesťanství pravdou? S hlediska pragmatismu byla by tato otázka již zbytečná. Pravda je pragmatistovi souznačná s hodnotou. Čteme přece u Jammesa: "Jestli se teologické idey objevují hodnotnými pro konkrétní

život, jsou pravdivé." Co to znamená? To, že jsou dobré pro konkrétní život. Jak je tomu u Chestertona? Mezi jeho ranými pracemi je dramatický poemat „Šílený rytíř“, jenž je jakoby poetickým rozvinutím pojetí pragmatismu. Hrdina poematu je šíleným hledačem Boha. Jeho extatická víra netrpí újmou ničím: ani pochybnostmi kněží, ani skepticismem škol, ani zemětřesením. Bludy strašných tváří, mystická ukrutenství - nic nedovede zeslabit jeho lásky. A tento vznešený šílenec žije co nejubožeji: je zabit lidským netvorem, spojujícím v sobě všechny podlosti i všechny nenávisti. Hyne však s úsměvem štěstí na rtech, neboť je přesvědčen, že ho zabíjí blesk boží přítomnosti, v níž se náhle octl. V tonině pragmatismu zní rovněž předsmrtné vyznání Adama Waynea, hrdiny „Napoleona z Notting Hill" (1904). Kdyby dokonce - takový je jejich obsah - svět byl bláznovstvím nebo jakýmsi ukrutným žertem, kdyby hvězdy byly jen ubohými raketami a slunce posměšným okem zlostiného obra - dokonce i tehdy člověk vyhrává svoji heroisující hru." (Borowy 1928)

Pragmatickou interpretaci Chestertonova díla však záhy sám relativizuje:

„Obě ty nádherné scény, ozřejmující celý smutek, celou jakoby nevědomou autoironii i vnitřní kontrasty pragmatismu. Neboť je těžko připustit, aby ta filosofie mohla podnítit Adama Waynea k bohatýrskému životu, kdyby byl měl dříve příležitost ji hluboko proniknout. A není možno připustit, že by „šílený rytíř" našel tolik štěstí v životě i smrti po prostudování (jinak krásných) děl Jammesových." (Borowy 1928, 144)

Chesterton sám o svém postoji k pragmatismu napsal toto: „Tento stručný výčet sil, které dnes ničí myšlení, by nebyl úplný bez zmínky o pragmatismu; neboť ačkoli jsem zde užil pragmatické metody jako předběžného vodítka k pravdě a budu tuto metodu vždy hájit, lze ji uplatnit též extrémním způsobem, při kterém jakákoli metoda vezme zasvé. Stručně řečeno, souhlasím s pragmatiky, že zjevná objektivní pravda nezahrnuje všechno; že existuje autoritativní potřeba věřit ve věci, které jsou pro lidskou mysl nezbytné. Tvrdím však, že jednou z těchto nezbytností je právě víra v objektivní pravdu. Pragmatik radí člověku, aby

myslel tak, jak myslet musí, a nestaral se o absolutno. Avšak právě jedna z věcí, na něž člověk musí myslet, je absolutno.“ (Chesterton 1992, 30)

O nějakém pragmatismu svých postav tedy Chesterton neuvažoval, dalo by se však o souvislosti jeho postav s pragmatismem uvažovat ve výše zmíněném smyslu: mnohé jeho postavy jsou typickými nositeli určitého životního názoru a mají ilustrovat důsledky, ke kterým je jejich názor má (podle Chestertona nutně) dovézt. Ovšem význam, který Borowy pragmatismu dává, je radikálním domyšlením Jamesových tezí (James se o oblast estetiky zajímal jen okrajově a jeho úvahy v oblasti estetiky šly zcela jiným směrem). Borowého pojetí má zřejmě blíže k té verzi pragmatismu, se kterou přišel J. Dewey:

„Lidmi vládne spíše paměť nežli myšlení, a ... paměť není rozpomínáním na aktuální fakta, nýbrž je to přidružování představ, náповeď, dramatická fantazie: standarta, kterou se měří hodnota těch náповeďí tryskajících v mysli, není shoda s faktem, nýbrž uspokojivost citová. Podněcuje-li se jimi a posiluje citění, a jsou-li vhodné do dramatické povídky? Jsou-li v souladu s vládnoucí náladou a a lze-li je přeložit do tradičních nadějí a obav pospolitosti? Jestliže chceme chápat slovo sny s určitou volností šíře, je sotva přepjaté říci, že člověk pravidelně, až na chvíle, kdy se mu naskytá aktuální práce a boj, žije ve světě snů, spíše než ve světě faktů, a to ve světě snů sestaveném okolo tužeb, jejichž úspěch a zmaření tvoří jeho látku.“ (Dewey 1929, 12n)

Rozsah slova pragmatismus se tímto způsobem skoro nekonečně rozšiřuje; za pragmatického hrdinu by pak bylo možné označit také Dona Quijota¹²⁶ – jeho jméno se také, jak

¹²⁶ V návaznosti na Jamesovy úvahy o mnohosti světů později A. Schütz napsal celou studii *Don Quijote a problém sociální reality*: „Cervantes' novel deals systematically with the very problem of multiple realities stated by James and the various phases of Don Quijote's adventures are carefully elaborated variations of the main theme, how we experience realities.“ (Schütz 1976, 136) Zabýval se jím i ve stati *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*. Jde mu o to, jakým způsobem Cervantesovy postavy vnímají realitu: i když Don Quijote vidí

už jsem uvedl, skutečně vyskytuje v názvu jednoho z Chestertonových románů¹²⁷, jehož hrdina je typologicky srovnatelný s těmi Chestertonovými postavami, na něž se Borowy odvolával. Každopádně již teď můžu napsat, že Borowého pojetí pragmatismu bylo zcela v protikladu k tomu, jaký význam v téže době tento pojem měl v českém prostředí.

před sebou větrné mlýny, nepovažuje je za reálné; pro něj jsou to ve skutečnosti obří na poslední chvíli začarovaní zlým čarodějem (Schütz 272).

¹²⁷ O donkichotské tématu v Chestertonově životě a díle (a zvláště v Napoleonovi z Nottinghamu, Létající hospodě a Návratu Dona Quijota) u nás, jak už bylo zmíněno, mnohem později psal A. Přidal ve statí s názvem Chesterton a quijotové (Přidal in Chesterton 1985).

3.5. Recepce v Německu

V prostředí německy mluvících recipientů Chesterton upoutal již pozornost F. Kafky, který o něm podle Janoucha¹²⁸ řekl: „Er ist so lustig, dass man fast glauben könnte, er habe Gott gefunden... In so gottlosen Zeit muss man aber lustig sein. Das ist Pflicht. Die Schiffskapelle spielte auf der untergehenden Titanic bis zum Ende. Man entzieht damit der Verzweiflung den Boden.“ (Kafka 1961, 59)¹²⁹

Další německé texty věnované Chestertonovi nepřímo navazovaly na Kafku; týkaly se otázky, nakolik skutečně „našel Boha“: zdali se dá o něm mluvit jako o mystikovi. Protestantský kritik Carl Ch. Bry tvrdil, že Chesterton nebyl ani mystik, ale naštěstí ani iracionalista¹³⁰; katolický kněz, teolog a kritik Karl Pflieger s ním však polemizoval:

„Durch seine Bücher tanzen alle Dinge der Welt, aber in jenem harmonischen Tanz, in dem wiedergefundenen göttlichen Gleichgewicht, das nur durch die vollkommene Gravitation um das mystische Lebenszentrum möglich ist. [...] Chesterton hat wie Pascal [...] von der natürlichen Welt eine durchaus übernatürliche Vision. Seine Welt ist [...] die Welt des hl. Franziskus, dem er ein von tiefer mystischer Verwandtschaft zeugendes Werk gewidmet hat. [...] Doch: das „Unnennbare“ des Mystikers finde ich auch in Chesterton. Ich kann garnichts von ihm lesen, ohne es zu finden. Vor allem in seinen Romanen und Novellen. [...] Seine immer wieder um Religion und Irreligion kreisenden Geschichten (besonders der Roman Ball and Cross) haben Seiten, die von mystischem Feuer glühen. Alle seine Novellen sind ungeheuer phantastisch. Vor dem mystischen Blick Chestertons in die Welt enthüllt sich die Wahrheit des Pascalschen Wortes, dass die Phantastik der Realitat die Phantastik der menschlichen Einbildungskraft überfliegt.“ (Pflieger in Kranz 1988, 44n)

Snad i kvůli protipruskému zaměření jeho díla však dlouho zůstával na okraji zájmu a výraznější zájem o jeho dílo se projevil až těsně před nástupem Hitlera (Wörther 1984, 26). Ohlas nacházel nejen u autorů křesťansky orientovaných,

Je nutné ovšem toto tvrzení brát s rezervou (Čermák 2005, 96).

Ke Kafkovi bude Chesterton v budoucnosti příležitostně přiřazován, k tomu později.

„Ein Mensch seiner Anlage und Anschauung konnte zum Mystiker werden. Dazu fehlt ihm das letzte nennbare [...] Aber wenn er trotz seiner schonen Verherrlichung der Demut zu sehr G. K. C. bleibt, um zum Mystiker zu werden, so hat er doch auch die andere Gefahr gemieden, ein irrationaler Philosoph zu werden.“ (Bry in Kranz 1988, 143)

velmi si jej cenil K. Tucholsky¹³¹: „Der lustige Fall, dass einer einen kleinen Religionstraktat schreibt und Detektivgeschichten und nachdenklich-unterhaltsame Betrachtungen über den europäischen Gesellschaftskörper und das alles in einem hin - : dieser Fall ist wirklich eingetreten. Wer anders kann das getan haben als unser guter dicker alter Chesterton?" (Tucholsky in Wörther 1984, 26) Později ocenil Chestertonovo dílo v kontextu hegelovské dialektiky E. Bloch, jak již bylo citováno výše. Monografie mu věnovali C. Améry (1981) a Wörther (1984), který se také věnuje recepci Chestertona v Německu, zastává tezi, že Chesterton byl ve všech svých dílech pravověrný katolík, kterým se mohou inspirovat i lidé v dnešní chaotické době.

¹³¹ Ten s ním mohl sdílet také odpor k německému militarismu, ke konci života se pak dostal do blízkosti katolicismu (Reich-Ranicki 2003).

3.6. Recepce v Rusku

V Rusku byl literárními vědci hojně citován především díky velké popularitě jeho knihy o Dickensovi. Šklovský z ní v mnohém vychází, zároveň ale kritizuje Chestertonovu vlastní tvorbu, že nesměřuje ke „změně světa“, příliš tedy zdůraznil aspekt komiky v jeho díle, vždyť zvláště Chestertonovy pozdní knihy jsou ve své ideologičnosti výrazně politicky agitační:

„Chesterton pochopil Dickensův neúspěch a s menším, nicméně dostatečně velkým talentem pokračoval stejným směrem. Jestliže je nemožný boj, protože končí porážkou, a jestliže štěstí je výhrou v loterii, pak je možné psát o zločinu, když se zamění boj za lepší život bojem za odhalení zločince. Chesterton napsal mnoho novel o tlustém, na pohled obyčejném dobromyslném katolickém knězi otci Brownovi, který odhaluje zločin a pokaždé najde jeho nejpodivuhodnější variantu... Někdy Chesterton popisuje život lidí, kteří si vyhledávají neuvěřitelná zaměstnání, usilují o realizaci metafor, stavějí domy na stromech, pojídají vlastní klobouk a vynalézají mimické jazyky. Nestačí však svět jenom utěšovat nebo bavit, je zapotřebí ho předělat, nikoli přejmenovat.“ (Šklovskij 1978, 300nn) ¹³².

Lunačarský naopak zdůraznil „odlesk revolučního dění“ v Chestertonově knize o Dickensovi¹³³, na Chestertona odkazoval (v podstatě už v kontextu sémiotiky) také Ejzenštejn (Ejzenštejn 1961; Ejzenštejn 1963; Ivanov in Bernard 1995).

¹³² Je nutné připomenout, že Chestertonův přístup ke světu, jak jsem už výše naznačil, se velmi blíží formalistickému konceptu „ozvláštnění“.

¹³³ „Dickens byl významný umělec, jenž vyjádřil neutěšené postavení anglické drobné buržoazie, její lásky a její nenávisti, její pokusy uchlácholit sama sebe, harmonizovat nějak ten neklid, jenž panoval všude kolem, ale i v nitru značně rozvinuté a vytríbené malohuržoazní individuality. Blízko pravdě je charakteristika, kterou o Dickensovi vyslovil Chesterton. Tento v tak mnohém Dickensovi blízký anglický spisovatel napsal: "Dickens byl výrazným mluvčím, ba přímo jakýmsi nejvyšším tribunem toho všeobecného nadšení, vzruchu a šálivého entuziasmu, jenž všechny občany a každého z nich zvlášť zval do boje za vysokými cíli. Jeho nejlepší práce jsou hymnem velebicím svobodu. Všechna jeho tvorba vyzařuje odlesk revolučního dění." A přece je tento výrok jednostranný a v samotné Chestertonově knize o Dickensovi (existuje její ruský překlad) můžeme nalézt zcela jiné tóny a barvy, jež používá k jeho charakteristice. Rubem mince byly totiž právě ony pochyby o vítězství jasného životního principu nad principem temným, pochyby, jimiž se trápil Dickens.“ (Lunačarskij 19352) – V sovětském Rusku byla ve 20. letech inscenována dramatizace Kamaráda Čtvrtka s pozměněným koncem, který měl lépe odpovídat ideologickým požadavkům.

Pozoruhodnou a pro mne velmi inspirativní studii Semiotika u Chestertona napsal Uspenskij. Píše v ní, že Chestertonova díla jsou „nabita semiotickými problémy a skýtají bohatý materiál pro sémiotický výzkum. Mohli bychom je vlastně považovat za jakousi učebnici obecné semiotiky. Chestertonovy situace lze často srovnávat s nejrůznějšími jevy z oblasti lingvistiky nebo jiných semiotických disciplín. Tak spiknutí anarchistů ve Čtvrťkovi lze typologicky srovnat s tajnými jazyky některých společenských skupin. Chestertonovi anarchisté se skrývají tím, že se neskrývají – dělají, že si hrají na anarchisty. Konspirace se tedy dělá cestou minimálního posunu obsahu (od znaku ke znaku znaku). S tím lze srovnat třeba tajný jazyk Arantů, kteří utajují svůj jazyk nepřesným předáváním významů (významy se nezaměňují opačnými nebo vzdálenými, ale limitně blízkými), čili opět minimálním posuvem obsahu [...] Velikou pozornost věnuje Chesterton otázce gramatické, smyslové a jiné přípustnosti, která je základním problémem při konstruování současných axiomatických teorií jazyka. V Povídkách o dlouhém luku modeluje autor situace, dávající smysl větám jako „zapálit Temži“, „sníst svůj klobouk“ a podobně, které se považují za přípustné pouze gramaticky [...] Můžeme v tom vidět vážný experiment, který ukazuje neohraničenost pojmu „sémantické přípustnosti“ a neurčitost kritérií smysluplnosti.“ (Uspenskij 1965, 31) Podle Uspenského Chestertona zvlášť zajímá semiotika přijímání znaku: „Velmi často staví Chesterton celou povídku na dešifrování určité věty nebo vůbec posloupnosti signálů a všímá si přitom zejména různých interpretací tohoto výrazu [...] Přijímaná informace je podmiňována kontextem situace [...] Nic z toho, co přesahuje tento kontext, není přijímáno; tak není vnímán číšník ve společnosti gentlemanů v povídce Podivné kroky. Jakmile se osoba, která předává informaci, neorientuje na kontext situace, dojde k nedorozumění.“ (Uspenskij 1965, 30) Uspenskij se odvolává také na povídku Zločin kapitána Gahagana a oceňuje mimo jiné, že Chesterton „patrně jako první položil otázku systému přijímání informace. Přijímaná informace se může lišit od vysílané – v souvislosti s rozdíly v idiolektch a s různou zainteresovaností mluvících osob.“ (Uspenskij 1965, 30)

Ze semiotického pohledu psali o Chestertonových textech také další autoři (Uldall 1957, 26) a zájem o něj neustává ani v současné době, kdy je v tartuských sbornících Sign Systems studies stále více místa věnováno oborům jako biosemiotika nebo ekosemiotika (Turowski 2000). V chestertonovském bádání je však takovýto přístup zcela ojedinělý, Chestertonovi většinou konzervativně a křesťansky orientovaní interpreti o sémiotiku nejeví zájem, příp. jsou vůči ní nepřátelští (viz polemika R. Scrutona a U. Eka o pojetí znaku (Eco 2002)).

4. CHESTERTONOVO DÍLO

V NAPĚTÍ PROTIKLADŮ

Chesterton byl často charakterizován jako autor, který v sobě jako člověk i jako spisovatel soustřeďoval množství protikladů. S tímto pojetím se dá souhlasit, jednotlivé chestertonovské interpretace se podle mne dají charakterizovat právě podle toho, jak dokážou postihnout principiální vícepólovost Chestertonova díla. Jaké (někdy jen domněle) protikladné tendence v Chestertonově díle interpreti nacházeli čeští interpreti budu průběžně dokumentovat v části o české recepci, zde upozorním na dvojice tendencí, jimiž se zatím, pokud vím, v souvislosti s Chestertonem nikdo souhrnně nezabýval a které jsou podle mne důležité pro pochopení jeho tvorby.

4.1. Monosémantismus – **polysémantismus**

Tyto dvě základní protikladné tendence, které procházejí Chestertonovým dílem ve značně vystupňované míře, jsou však dobře vyjádřeny ve dvou předchozích citovaných textech, textu Orwellově a Uspenského, které se zdají být v naprostém protikladu, a přesto vypovídají o témže spisovateli a s oběma se dá souhlasit: jednou je tendence

vnímat věci i jazyk v jejich polysémantičnosti, ozvláštněně, z různých úhlů pohledu; druhou je naopak tendence pojmát to, co se týká Chestertonovy osobní ideologie, velmi zaujatě a výhradně z jednoho úhlu pohledu, tuto tendenci označím jako tendenci k monosémantičnosti. Druhá tendence (ač od počátku přítomná) přítom v Chestertonově díle postupně sílila (jak napovídá i Orwellův text). Ona tendence k polysémantičnosti se z Chestertonova díla však zcela neztrácela, stále více ale sloužila Chestertonově ideologii¹³⁴. Tato ideologie a s ní spojené ideologické vidění světa u Chestertona postupně sílilo, takže v roce 1936 dokonce psal:

„Neočekávejte, že já nebo nějaký jiný katolík připustím, že moderní svět vzešel z renesance a z reformace, že moderní svět přidal lidu svobody: odpovídáme, že skoro zrušil všechnu svobodu [...] V nekatolických

¹³⁴ Dobrým příkladem pro spojení obou tendencí je povídka Zločin kapitána Gahagana, která založena na několika odlišných interpretaci jednoho výroku, ve kterém jsou však věty řádovány v odlišném pořadí:

„Podle mého předpokladu řekl v prvním případě kapitán Gahagan Joan asi toto: „Zajdu se podívat k Fevershamům, asi ještě nebudou zpátky z Brightonu, ale pro jistotu se u nich stavím. Když nebudou doma, jdu do klubu.“ To řekl Peter Gahagan, ale to není to, co slyšela Joan Varneyová. Zaslouchla, že hodlá jít k Fevershamům, a rázem měla pocit, že ví, zač je toho loket - všechno jí bylo až příliš jasné - na starý známý způsob „Jde za tou ženskou“, nehledě k tomu, že jí kapitán vzápětí sdělil, že ta „ženská“ skoro určitě nebude doma. Plesky o Brightonu a klubu ji nezajímaly a vůbec si je nezapamatovala.

A teď přejdeme k druhému případu. Gahagan řekl Violetě Varneyové toto: „Je zbytečné stavovat se u Fevershamů, stejně se ještě nevrátili z Brightonu, ale asi se tam přece jen zajdu podívat; jestli se opravdu vrátili, půjdu do klubu.“ Violeta je daleko méně pravdomluvná a bedlivá než Joan; také ona žárlí na Olivii, ač daleko povrchnějším způsobem, neboť si namlouvá, že je taky herečka. Také ona zaslouchla slovo Feversham a neurčitě zaznamenala kapitánův výrok o zbytečnosti stavovat se u nich, a vyložila si to, jako že říkají, že k nim nepůjde. To ji potěšilo a blahosklonně s ním švitořila, ale neráčila vůbec vzít na vědomí, co kapitán dotkl dál.

A teď k třetímu případu. Před domovním prahem řekl Gahagan slečně Artemidě asi toto: „Jdu do klubu, slíbil jsem, že se cestou zastavím u jedněch známých, u Fevershamů, jenže oni asi nebudou ještě zpátky doma z Brightonu.“ To jí řekl. Co Artemis slyšela, viděla a zpražila planoucím zrakem, byl typický mužský výsměch, bezohledný a zpupný, který se opovažuje na veřejné ulici drze kasat úmyslem odebrat se do svého oblíbeného klubu, kde jsou ženy tupeny a muži otravováni jedem alkoholu. Po šoku vyvolaném tímto nestoudným chování se samozřejmě nemohla snížit k tomu, aby posbírala střípky ostatních nejasností, které jí řekl. Byl to prostě muž, který chodí do klubu.

Ve skutečnosti pověděl Gahagan třikrát jedno a totéž. Obsah jeho výpovědi je stejný, zachycují stadia jeho myšlenek a téže akce, udávají pro totéž konání tytéž důvody.“ (Chesterton 1985, 351n)

Citovaná povídka však pokračuje, nakonec vyznívá jako obžaloba moderní doby:

„Tyto značně rozštěpané moderní posluchačky..., ty tři dobačky by byly v nejlepší víře málem přivedly mého miláčka na šibenici, jen a jen proto, že samy umějí myslit pouze v polovětách. Zlomený vaz, zlomené srdce, zlomené životy, a to všechno jen proto, že se nejsou s to naučit jinému jazyku než lánané angličtině.“ (Chesterton 1985, 352).

zemích, jako v Anglii, Prusku a Anglii, je svoboda skoro zničena [...] Hitlerův i Mussoliniho systém jsou tyranie. Domníváte-li se však, že obyčejný Ital by si připadal v dnešní Anglii jako ve státě svobody, byli byste jeho odpovědí velice překvapeni. Patrně by poprosil, aby ho vrátili zpátky do jeho tyranie, jenž mu dovoluje trochu svobody alespoň v jeho obyčejných lidských záležitostech.“ (Chesterton 1936, 88)

Evropa Chestertonovi stále více splývala se selstvím a katolickou vírou (v duchu Bellocova výroku „Evropa je víra a víra je Evropa“), naopak ateismus s hloupostí¹³⁵; nepřáteli jsou nejen Tolstoj, Nietzsche, ale hlavně materialismus, komunismus, jednostranná racionalistická věda, tyranie mezinárodního kapitálu (spojovaného s Američany a Židy), plutokracie, anarchistické živly (Chesterton 1936, 88). Už v knize vyšlé česky r. 1926 klade do protikladu idealizovaný venkov (jemuž patří budoucnost) a zkažené město:

„Čas sedláků ještě neminul, spíše [...] přichází. Právě složitější typy společnosti jsou nyní zapleteny do svých vlastních komplikací. Zdá se, že ti, kteří nám až do omrzení opakují, že hodiny nemůžeme postrkovati nazpátek, neuvědomují si ku podivu, že jejich vlastní hodiny se zastavily. A nic není tak bezútesné jako hodinový stroj, když stojí. Stroj se sám nemůže spraviti; potřebuje člověka, aby jej spravil; a budoucnost patří těm, kdo dovedou vytvořiti živé zákony pro lidi a ne pouze mrtvé zákony pro mechaniku. Tyto živé zákony nelze nalézt v těkavé pochybovačnosti, jež bují ve velkoměstech, rozrušujíc to, co nemůže analysovat.“ (Chesterton 1926, 80)

Výčet nepřátel, proti kterým od 20. let Chesterton bojoval, se velmi blíží tomu, jak Allport charakterizoval pravicovou demagii¹³⁶ a jeho postoj k soudobé Evropě

¹³⁵ je „velmi hloupý, a proto je ateistou“ (Chesterton 1929b, 96)

¹³⁶ „Jako nenávidění darebáci jsou uvedeni: materialismus, mezinárodní finančníci, Židé, komunisté, šmelináři, socialisté, Morgenthau, sovětská armáda, sionisté, Harvardova univerzita... Největším zlem jsou patrně Židé,

kupodivu ve všech podstatných aspektech odpovídá pojmu

„okcidentalismus“, jak jej pojímají Buruma a Margalit¹³⁷:

šechny tyto projevy jsou zřetelně spojeny do jednoho řetězu nenávisti - nenávisti k Městu, lénému jako ztělesnění vykořeněného, arogantního, nenasyceného, dekadentního, nemravného smopolitismu; nenávisti k západnímu myšlení, ztělesněnému vědou a racionalitou; nenávisti k ržoazii, jež je svou podstatou přímým protipólem hrdiny ochotného se obětovat; nenávisti k věřícím, kteří musí být rozdraceni, aby byl nastolen svět čistě víry.“ (Buruma-Margalit 2005, 28n)

V Povídkách o dlouhém luku je v úvodní povídce hlávka kapusty používána jedním z hrdinů, plukovníkem Cranem, jako klobouk (s Chestertonovým komentářem, že „podobně jako césarové, měl na hlavě vínek, který byl konečně také ze zelených listů rostliny“ (Chesterton 1927, 16)), aby plukovník splnil svůj slib, že po prohrané sázce sní svůj klobouk (na základě úvahy, že „části oděvu se sotva může užít jako potraviny, ale části potravin se může užít jako oděvu“ (Chesterton 1927, 27)). V závěrečné kapitole, poté, co dochází k revoluci a uskutečnění Chestertonových distributivistických vizí, plukovník Crane vysvětluje, že se kapusta stala symbolem celé agrární revoluce:

„je podivné, jak často vystupujeme jako alegorie, nevědouce o tom. Ani zdání jsem neměl o tom, co dělám, když jsem zdvihl kapustu a nosil ji pro sázku. Byla to zatraceně hloupá pozice, ale ani ve snu jsem nepomyslel, že jsem určen býti symbolem. A to pravým symbolem, neboť jsem se dožil toho, že jsem viděl, jak je Británie korunována kapustou. To bylo všechno hezké, říkat, že Británie vládne nad vlnami. Ale nad zemí nedovedla vládnout, nad svou vlastní půdou, která se dmula jako při zemětřesení. Ale dokud je kapusta, dotud je naděje [...] Veta je po každé zemi, která se chce obejít bez kapusty.“ (Chesterton 1927, 206n)

niňování na více místech a ve více kombinacích než ostatní zločinci... Terčem se stává vše, co je vnímáno jako hrožení. Hrozba nikdy není jasně definována. Ale zdá se, že za urážkami stojí jeden celkem jasný motiv - totiž útok z liberalismu a ze změn.“ (Allport 2004, 429)

¹³⁷ V jejich pojetí jde o „odlidštěný obraz Západu kreslený jeho nepřáteli“ (Buruma-Margalit 2004, 22), rozšířený dnes mezi muslimskými radikály, pocházející však z romantického odporu proti osvícenské a racionalistické Evropě.

Úvodní substitute patří ještě do kategorie toho, co na Chestertonovi oceňoval Uspenskij, v závěru však symbol kapusty již zřetelně slouží pouze jako propagandistický prostředek Chestertonova politického a náboženského programu¹³⁸ – stává se jeho alegorií. V pozdějších Chestertonových pracích obecně stoupá úloha alegorie (ostatně většina Chestertonových postav jsou předem dané typy, které reprezentují určitý světový názor; ty postavy, které reprezentují názory Chestertonovy, se ovšem ukazují jako moudřejší a lepší). Jak říká jedna z jeho postav: „I doubt, wheather any of our action is really anything but an allegory. I doubt wheater any truth can be told except in parable.“ (Chesterton 1929, 92).

Některé symboly procházejí celým Chestertonovým dílem, vedle páva jako symbolu pýchy jsou to především koule (kruh, Uroboros) a kříž – ty daly název jednomu z Chestertonových románů Koule a kříž. Tyto symboly představují určité typy myšlení a přístupu ke světu: kruh uzavřenost a kříž otevřenost.¹³⁹

O člověku, jehož myšlení má symbolizovat kříž (Chesterton se sám za takového člověka počítal), napsal:

Obyčejný člověk je vždycky duševně zdravý, protože obyčejný člověk uznává tajemné. Připouští pološero. Stojí vždy jednou nohou na zemi a druhou v říši pohádek. Ponechává si volnost pochybovat o svých bozích; ale také si ponechává (na rozdíl od dnešních agnostiků) svobodu v ně

¹³⁸ Jeho propagátorem a uskutečňovatelem se v knize The resurrection of Father Brown stává i otec Brown.

¹³⁹ „Existuje však něco jako zubožená nekonečnost, nízká a otrocká věčnost. Je zajímavé, že mnoho pokrokářů, věřících i nevěřících, si za svůj znak zvolilo jistý východní symbol, který výrazně vystihuje tuto bezvýchodnou nicotu. Když chtějí vyjádřit věčnost, představují ji jako hada zakousnutého do vlastního ocasu. V obraze tohoto velice neuspokojivého pokrmu je překvapující ironie. Věčnost materialistických fatalistů, věčnost východních pesimistů, věčnost domýšlivých teosofů a „vyšších vědců“ dneška je opravdu znamenitě vyjádřena hadem, který požírá vlastní ocas, odporným živočichem, který ničí sám sebe... Jako jsme vybrali kruh za symbol pouhého rozumu a šílenství, tak můžeme vhodně zvolit kříž za symbol tajemství a zdraví zároveň. Buddhismus je dostředivý, avšak křesťanství je odstředivé, rozšiřuje se navenek, neboť kruh je sice svou povahou dokonalý a nekonečný, ale jeho velikost je natrvalo pevně stanovena, nemůže být větší ani menší. Naproti tomu kříž, ačkoli má v srdci střetnutí a rozpor, může do nekonečna rozpínat svá čtyři ramena, aniž tím změní svůj tvar. Protože má v svém středu paradox, může růst beze změny. Kruh se vrací sám v sebe a je omezený. Kříž rozprahuje svá čtyři ramena do čtyř větrů; ukazuje směr všem svobodným poutníkům.“ (Chesterton 1992, 23n)

věřit. Dbá vždycky víc o pravdu než o důslednost. A vidí-li dvě pravdy zdánlivě v rozporu, přijímá obě a s nimi i jejich protichůdnost." (Chesterton 1992, 23)

Jednostranný, zjednodušující způsob, kterým Chesterton tyto symboly pojímal, však podle mne svědčí o tom, že navzdory proklamované snaze po schopnosti ambivalentního rozlišujícího postoje (která v mé typologii náleží k oné polysémantické tendenci Chestertonova díla) se právě zde jedná o výraznou ukázkou zjednodušující monosémantické tendence.

4.2. Karnevalovost

Protikladné aspekty Chestertonova díla se pokusím vymezit ještě použitím kategorie karnevalovosti, jak ji popsal M.M. Bachtin¹⁴⁰ (Bachtin 1975) a jeho pojetí modifikoval A. Gurevič (Gurevič 1996). Dílo Chestertona, který byl obdivovatelem středověku, hlasatelem návratu k některým jeho domnělým přednostem¹⁴¹ a také celoživotním ctitelem Františka z Assisi, jehož „světový názor“ Bachtin označil za „karnevalizovaný katolicismus“ (Bachtin 1975, 52), totiž obsahuje, i když v umírněné a pozměněné podobě, mnohé prvky „svěbytného jazyka karnevalových forem a symbolů“, který Bachtin spojoval se smíchovou kulturou středověku a v literatuře s groteskním realismem¹⁴².

Především je v Chestertonových knihách výrazný důraz na lidskou tělesnost („To, co v našich očích jest hodnotno a co lásky zasluhuje, toť člověk - starý, pivo pijící, náboženstva tvořící, bojující, podléhající, smyslový, úctyhodný člověk.“ (Chesterton 1915, 58))¹⁴³ a požitky s ní spojené - v Létající hospodě je to oslava vína, v Povídkách o dlouhém luku oslava vepřů: „Proč bychom se měli snižovat k chloubě britským císařstvím, můžeme-li se chlubit slaninou a vejci. Měly by být pojaty do jednoho z polí královského erbu: tři vepři krácející a tři sázená vejce.“ (Chesterton 1927, 66).

Boj proti zákazu a transferu vepřů je v Povídkách o dlouhém luku jednou z částí již zmiňovaného boje za návrat k venkovu, jehož se (vedle kapusty) i vepř stává symbolem:

Ostatně také moje koncepce polysémantismu – monosémantismu by se dala vztáhnout k Bachtinově konceptu logičnosti (a monologičnosti).

ve svých beletristických dílech však poukázal i na rizika takového návratu

Chesterton sám se těmito jevy také teoreticky zabýval, v knize Obrany se snažil bránit frašku, pantomimu a groteskní umění (se zdůrazněním jeho významu ve středověku) – k tomu později.

Ovšem bez karnevalizovaného důrazu na pojídání, vyměšování a rození.

„Jsem rozhodnut, jako dosud nikdy, bojovat o zmrtvýchvstání a návrat
vepře. A on se ještě vrátí jako divoký kanec, který roztrhá lovce.“
(Chesterton 1927, 71)¹⁴⁴.

Předchozí ukázky jsou dobrým příkladem dalšího aspektu karnevalovosti: „snižování, tj. převádění všeho vysokého, duchovního, ideálního, abstraktního do materiálně tělesné roviny.“ (Bachtin 1975, 21) Podle Bachtina je pro karnevalový jazyk charakteristická „svérázná logika „obrácenosti“, „naruby“, logika neustálých převratů mezi „nahore“ a „dole“, rozmanité druhy parodií a travestií, snižování, profanací, bláznovských korunovací a dekoronizací.“ (Bachtin 1975, 13). Kromě toho, že na mnoha úrovních Chestertonova vyjadřování a myšlení se můžeme setkat s popsányými prvky (k tomu později), právě pohled „z druhé strany“, skutečnosti „naruby“, je v jeho knihách velmi častý. Rovněž velmi často v jeho knihách vystupují postavy, které působí jako blázni a hlupáci (právě ti byli „jakýmsi stálými nositeli karnevalového principu“ (Bachtin 1975, 10)), a dokonce se stávají panovníky – hrdina románu Napoleon z Nottinghamu Auberon Puck, který o sobě prohlašuje v úvodu knihy, že „oplývá bláznovstvím, jaké se neleká mučednictví, bláznovstvím člověka naveskrz lehkomyšlného“ (Chesterton 1985, 33), se dozvídá o tom, že los určil, že bude novým králem, právě ve chvíli, kdy k velkému zahanbení svých důstojnějších přátel měl (na velkém prostranství před zraky mnoha lidí) „hlavu mezi nohama a bučel jako kráva“ (Chesterton 1985, 34); na zprávu reagoval slovy: „Ach, můj

¹⁴⁴ Zároveň mu symbol vepře slouží k zesměšňování tříd, na které útočí: „Myslel jsem si nejdříve, že že bych mohl převléci selata za milionáře a nebo za poslance; podíváte – li se však zblízka, jest mezi nimi přece jenom větší rozdíl, než byste pokládal za možné.“ (Chesterton 1927, 78)

věrný lide! Já se pro tebe strhám! Nastanou ti hody humoru.“
(Chesterton 1985, 35)¹⁴⁵

Za bláznovské se pak dá označit jednání většiny kladných Chestertonových hrdinů: jmenovaný Auberon Puck se rozhodne oživit patriotického ducha jednotlivých londýnských čtvrtí, které se mají opevnit hradbami a které mají mít svůj prapor, erb a válečný pokřik; už zmiňován byl plukovník Crane používající kapustu coby klobouk, taktéž v Povídkách o dlouhém luku jiný hrdina přepravuje vepře v nemocničních vozech převlečené za nemocné nebo je spouští padákem¹⁴⁶; vrcholu bláznovství zřejmě dosahuje Innocent Smith, hrdina knihy Muž, který byl příliš živý:

„Ztratil své ženě řadu výborných služebných tím, že klepal na dveře jako úplný cizinec a tázal se, bydlí-li tam pan Smith a jaký je to člověk. Průměrná londýnská služka není zvyklá na pány, kteří si libují v takových nepochopitelných ironiích. A shledal, že je nemožno vysvětliti jí, že to dělá proto, aby pocítil týž zájem o své vlastní záležitosti, jako cítil pro záležitosti jiných lidí. „Vím, že jakýsi chlapík, jménem Smith,“ řekl svým, poněkud tajemným způsobem, „žije v jednom vysokém domě v této ulici. Vím, že je opravdu šťasten a přece ho nemohu nikdy při tom přistihnouti.“ Někdy se náhle začal chovati k své ženě s přemrštěnou zdvořilostí, jako mladík neznámý, který se zamiloval na první pohled. Někdy uplatňoval své poetické obavy i na nábytku, jakoby se omlouval i židli, na níž seděl, a lezl po schodech opatrně jako horský vůdce, jen aby si obnovil dojem jejich skutečnosti. Říkal, že každý schod je žebríkem a každá židle nohou. Jindy zase si hrál na cizince v zcela opačném smyslu a vstoupil do domu jinou cestou, tak aby měl pocit zloděje a lupiče.“ (Chesterton 1925, 137n)

¹⁴⁵ Michael Herne, hrdina románu Návrat Dona Quijota, který hraje roli krále ve stejnojmenné hře, odmítá převléknout se zpět do civilního oblečení. Tento přechod do nové role je pojímán jako pomatenost, postupně je však jeho okolím nová role přijímána ne už jako role divadelní, Herne sám se stále více vžívá do nové role a získává dost přívrženců, aby mohl vládnout Anglii podle středověkých zásad.

¹⁴⁶ Čímž uskutečňuje anglické rčení „vidět lítat vepře“.

Smithovo porušování konvencí jde tak daleko, že přepadá, vyhrožuje zabitím a střílí na některé vyhlédnuté oběti - vždy ale tak, aby je nezranil. Smith si totiž vybírá životní skeptiky, kterým pohrozí ztrátou života a tím u nich vyvolává opětou touhu po životě; možnost úplného popření jejich života u nich vede k jeho znovupotvrzení. Smith sám mluví v souvislosti se svým jednáním o revoluci, ale definuje ji jako návrat:

„Vím, že někteří lidé tvrdí, že (francouzská revoluce) nebyla k ničemu a že jste právě tam, kde jste byli dříve. Ale proklatě, tam právě všichni chceme být - tam, kde jsme byli dříve! To jest revoluce - chození do kolečka. Každá revoluce, jako každé pokání jest návrat [...] Teď já udělám revoluci, ne francouzskou, ale anglickou revoluci. Bůh dal každé chásce její vlastní druh vzbouření [...] Ale já obrátím svět vzhůru nohama. Obrátím se sám vzhůru nohama. Budu chodit po hlavě po té zatracené, obrácené zemi Protinožců, kde stromy a lidé visí hlavou dolů z oblohy. Moje revoluce však skončí jako vaše, jako revoluce země na svatém, šťastném místě - na nebeském, neuvěřitelném místě - na místě, kde jsme byli dříve.“ (Chesterton 1925, 146)¹⁴⁷

Zde jsme u jádra fenoménu karnevalovosti v Chestertonově díle: jeho hrdinové porušují konvence a popírají je, ale cílem je vždy oživení a znovupotvrzení konvencí i společenského a metafyzického řádu, který se za nimi skrývá (i kapitán Crane poté, co odloží kapustu z hlavy, vyznává, že „konvence jsou odůvodněny a svět je moudřejší, nežli víte.“ (Chesterton 1927, 23)); realita je v Chestertonových beletristických i nebeletristických knihách nahlížena „naruby“ a popírána ve své konvenční podobě, ale jen proto, aby byla v autentičtější podobě znovupotvrzena (proto bude Chesterton označován jako autor reakcionářský a tradicionalistický i jako revoluční; buržoazní i protiburžoazní).

Bachtin u karnevalového principu zdůraznil jeho podvratnou funkci ve vztahu k panujícímu řádu, i on však připustil, že „skutečný smích, ambivalentní a univerzální, nepopírá

¹⁴⁷ Chesterton zde aktualizuje etymologický význam základového slovesa *revolvere* – vracet se na původní místo (Hanuš-Vlček 2004, 147).

vážnost, ale očišťuje a doplňuje ji. Očišťuje od dogmatismu, jednostrannosti, zkostnatělosti, od fanatismu a kategoričnosti, od elementů strachu nebo zastrašování, od didaktismu, od naivity a iluzí, od tupé jednoznačnosti a omezenosti na jediný významový plán, od hloupé srdceryvnosti.“ (Bachtin 1975, 101) A. Gurevič později pro období středověku prosazoval tezi, že smíchový princip v něm společenský a náboženský řád nezpochybňoval, ale potvrzoval: „V tomto systému se posvátnost smíchem nezpochybňuje, je naopak upevňována smíchovým principem, který je jejím protějškem a průvodcem, její neustále znějící ozvěnou.“ (Gurevič 1996, 414) V tom je zajedno s mnoha antropology, kteří se otázkou přechodného zrušení společenského řádu zabývali i v souvislosti s jinými kulturami: „Odstranění obvyklých tabu a omezení zjevně slouží k jejich posílení.“ Jakkoli se tyto aktivity zdají být otevřeným protestem proti sociálnímu řádu, většinou ve skutečnosti „mají zachovat, a dokonce posílit zavedený řád.“ (Gluckman in Burke 2005, 215)¹⁴⁸ Vysvětlení toho, jak tento mechanismus probíhá, jsou různá: uvolnění napětí, zášti a kompenzace frustrací (Burke 2005, 214); odstrašující funkce („takto by svět vypadal, kdyby byl „vzhůru nohama“ a vládli mu blázni“). Podle V. Turnera je pro stádium „communitas“¹⁴⁹, kterým procházejí zasvěcenci při iniciačních rituálech, charakteristické přechodné zrušení všech společenských rolí a postavení, zasvěcenci „stojí proti sobě spíše ve stylu Buberova Já a Ty“ (Turner 2004, 129) a existuje

¹⁴⁸ Podle Küchenhoffa je pro slavnosti karnevalového typu typické dialektické zprostředkování mezi zákonem a jeho překračováním, řádem a chaosem, pudem a zákazem, vážností a hrou. Některé z forem svátku se více přiklánějí k jednomu z obou pólů, ale druhý vždy zůstává přítomný.“ (Küchenhoff 110) – u Chestertona tedy postupně sílil a převažovala tendence k řádu.

¹⁴⁹ To chápe Turner značně široce, obsahuje také rituály „převrácení statusu: rituální nadvládu strukturálně podřízených, jejich neomalenou mluvu a hrubé zacházení, symbolické pokoření a skutečné ponížení lidí s nadřazeným statutem, způsob, jakým osoby strukturálně "dole" představují communitas, která přetéká strukturální hranice, jež začíná násilím a končí láskou a konečně zdůrazňování, nikoli svržení, principu hierarchie (tj. odstupňovaného uspořádání), nepochybně očištěné, i když paradoxně díky překročení mnoha hinduistických pravidel čistoty, díky převrácení, tedy procesu, jehož prostřednictvím zůstává strukturální páteří života ve vesnici.“ (Turner 2004, 177)

v něm přímý vztah člověka k člověku a k přírodě¹⁵⁰. Kromě toho, že během této fáze jsou účastníci formou vizí a snů zasvěcováni do „symbolického univerza“ daného společenství, má mít tato zkušenost i jistý preventivní účinek: „Něco z posvátnosti přechodného ponížení a absence formy přechází na osoby zastávající vyšší postavení nebo úřady a mírní jejich pýchu [...] Jedná se [...] o rozpoznání nezbytného a druhového lidského svazku, bez něhož nemůže žádná společnost existovat.“ (Turner 2004, 97n) Avšak „spontánnost a bezprostřednost *communitas* [...] lze zřídka udržet delší dobu“ (Turner 2004, 130) Tím se dá také vysvětlit, že projekt Auberona Pucka, jakýsi pokus vnutit některé aspekty *communitas* celé společnosti shora¹⁵¹ (Turner mluví v takovém případě o „ideologické *communitas*“ (Turner 2004, 130)), musel ztroskotat – nebo, pokud se vrátíme k jazyku karnevalovosti: blázen, který se stane králem karnevalu, je vždy pouze králem dočasným.

Ne všechny vzpoury jsou však u Chestertona pouze karnevalové – Povídky o dlouhém luku i Létající hospodě nakonec dochází k nastolení nových, spravedlivějších režimů (které z hlediska fikčního světa, ve kterém se odehrávají, mají zůstat trvalé a ne pouze karnevalově přechodné), uskutečnitelé těchto revolucí přitom nesou všechny rysy Chestertonových postav bláznů a šašků. I ve skutečném světě ostatně karnevaly někdy plnily tuto funkci: „V Evropě koexistovaly rituály protestu s vážnou kritikou společenského, politického a náboženského řádu a jedno často přecházelo v druhé. Protest se

¹⁵⁰ Turner pojednal v souvislosti s *communitas* také o Františku z Assisi. O jeho obrazovém způsobu myšlení psal, že je „velmi typický pro lidi zamilované do existenciální *communitas*, kde existuje přímý vztah člověka člověkem i s přírodou.“ (Turner 2004, 138). Přechodu k pevné struktuře a řádu však schopen nebyl: „Byl však patrným organizátorem. K vytvoření společenské struktury ... by byla potřeba schopnost abstrakce a obecnění... To vše stojí v protikladu k bezprostřednosti, spontánnosti a vyložené zemitosti Františkovy představy *communitas*.“ (Turner 2004, 138)

¹⁵¹ „Jsem rozhodnut zachovat dosavadní zasněnost v očích strážníků a průvodčích městské dopravy v míře co možná nejvyšší. Neboť co je stát beze snů?“ (Chesterton 1985, 46)

vyjadřoval ritualizovanými formami, ale rituál vždy nedokázal protest pojmout. Vinný sud čas od času vyrazil víko.“ (Burke 2005, 216) Na tomto místě je užitečné použít Kabeleho (Kabele 1998) rozlišení řádu společenského a Řádu metafyzického. Proti řádu se Chestertonovi hrdinové bouří tehdy, pokud je nespravedlivý a jako takový v rozporu s Řádem; cílem je nastolení řádu, který by byl v souladu s Řádem. Proti spravedlivému řádu se bouří také – ale ne proto, aby jej zcela odstranili, ale aby jej zbavili jeho všednosti, zkonstatělosti a zautomatizovanosti a opět jej obnovili.

Ve všech Chestertonových knihách se stále spojuje komika a vážnost¹⁵²: vážné úvahy mají často „lehkou“ až „znevažující“ formu; bláznivé postavy svým chováním vyjadřují závažné myšlenky; jak už jsem naznačil, symbol tří vepřů v jednom z polí královského erbu byl nepochybně zamýšlen (a také působí) jako komický, ale zároveň šlo o vážně myšlený symbol. Samozřejmě existuje v Chestertonově díle analogie mezi výše naznačenou tendencí k polysémantičnosti, problematizováním reality a řádu, a komikou na jedné straně, a tendencí k monosémantičnosti, znovupotvrzením reality a řádu, a vážností na straně druhé. Právě komplementarita polysémantičnosti / monosémantičnosti a popření / znovupotvrzení vytváří sémantické napětí v jeho díle, které je příhodnou půdou pro široké spektrum jeho interpretací.

¹⁵² V obdobném smyslu, v jakém psal o středověké grotesknosti Gurevič: „grotesknost předpokládala k svému ztvárnění nikoli smíchový, nýbrž vážný kontext. Specifický vztah mezi "nahore" a "dole", mezi nebem a zdejším světem stejně jako mezi pozemským světem a peklím, nečekanost jejich spojování v podobách, naznačovaných jako "svatá prostota" a "přirozený", "každodenní" zázrak, je produktivním zdrojem středověké grotesknosti.“ (Gurevič 1996, 414)

Také úloha smíchu je u Chestertona ambivalentní: je výrazem základní afirmace stvořeného světa i prostředkem subverze, více méně skryté kritiky mocenských a politických vztahů; smích u Chestertona někdy osvobozuje od konvencí, jindy ale u něj vítězí, pokud budu parafrázovat výše citovaná Bachtinova slova, dogmatismus, jednostrannost a didaktičnost a smích se pak stává jen prostředkem výsměchu domněle poraženým ideologickým protivníkům¹⁵³.

¹⁵³ Pokud bych aplikoval základní „makroteorie“ komiky (Borecký 2000, 45n), vzniká u Chestertona komika pojováním nesourodých prvků na základě ambivalence a kontrastu (teorie inkongruence), vychází ze zdůraznění svobody, plnosti lidského života a je vyjádřením přebytečné energie (teorie relaxace), ale zároveň se u Chestertona výrazně projevuje komika jako zesměšnění a projev převahy nad jeho protivníky (teorie superiority).

4.3. Partikularismus – univerzalismus

(Chesterton, antropologie a politika)

Další dvě tendence, které se střetávají v Chestertonově díle, jsou partikularismus a univerzalismus, které pojmám tak, jak to nastínil antropolog Ivo T. Budil v diskuzi nad Huntingtonovým konceptem střetu kultur: „Jsme tak svědky rozštěpení západních myslitelů na tábor partikularistů, zdůrazňujících svébytnost a hodnotovou autonomii lokálních kultur, a univerzalistů, kteří vyzvedávají všelidské hodnoty a jejich obecnou interkulturní přitažlivost a závaznost.“ Budil s překvapením konstatoval (Budil in Nálevka 2002, 118), že Chesterton se proti Burkemu zastával Robespierra coby představitele teismu: „Ve sporu o francouzskou revoluci Burke představoval ateistické stanovisko, jako Robespierre představoval teistické. Revoluce se dovolávala idey abstraktní a věčné spravedlnosti, jež stojí nade všemi místními zvyky a vhodnostmi. Jsou-li přikázání Boží, tedy musí být práva lidská“ (Chesterton 1997, 159) Chesterton však především zdůrazňoval vše, co měli s příslušníky „přírodních národů“ i svými (i prehistorickými) předky společného jeho angličtí současníci, a z tohoto hlediska kritizoval tehdejší antropologii (tak jako kritizoval „vědecký přístup“ obecně):

„Taje, o které se zajímají antropologové, nepoznají se nejlépe z knih nebo z cest, nýbrž z obyčejného styku člověka s člověkem. Záhada, proč některý kmen divošský uctívá opice nebo měsíc, nepronikne se ani cestováním mezi těmi divochy ani znamenáním jejich odpovědí do notesu, byť i nejduchaplnější muž tímto směrem se bral. Odpověď na tuto hádanku leží v Anglii; leží v Londýně; nikoliv, leží v jeho srdci. Když někdo objeví, proč lidé na Bond-Street nosí černé klobouky, v téže chvíli objeví, proč lidé v Timbaktu nosí červená péra. Tajemství, tkvějící v nějakém divošském válečném tanci, nesluší studovati ve vědeckých cestopisech, nýbrž na tanečním večíрку. Touží-li někdo nalézt původy náboženstev, ať nechodí na Sandwichské ostrovy; ať jde do kostela. Chce-li někdo poznati původ společnosti lidské, poznati, co opravdově jest, filosoficky mluvíc, společnost, ať nechodí do Britského musea; ať jde do společnosti.“ (Chesterton 1915, 128n)

Vědomí jisté tajemnosti lidské existence, důležitost symboličnosti¹⁵⁴ a obřadnosti¹⁵⁵ v lidském životě – to jsou fenomény, které jsou podle Chestertona univerzálně rozšířeny ve všech kulturách, a ubývání jejich uplatnění v moderní společnosti chápe jako její úpadek¹⁵⁶ - v tomto slova smyslu se Chesterton, jak se zdá, zabýval „jinakostí“, která přesahovala (řečeno dnešními slovy) příliš úzký rámec novověkého projektu racionalistické modernity.

Tyto názory jsou prezentovány také v jeho beletrii. V Klubu podivných živností diskutuje Basil Grant s profesorem Chaddem, zabývajícím se „vztahem divochů k jazyku“. Basil Grant polemizuje s evolucionistickým pojetím:

„Rozhodně nesdílím váš názor, že Zulové jsou na nižším stupni vývoje, ať se to k čertu vykládá, jak vykládá. Nespatřuji nic hloupého a nevzdělaného v tom, že vyjí na měsíc a bojí se ve tmě duchů. Vidím v tom nepochybně jistý druh filozofie. Proč bychom měli někoho považovat za hlupáka jen proto, že si uvědomuje tajemství a nebezpečí existence? Co když jsme hlupáci my, milý Chadde, právě proto, že se těch ďáblů ve tmě nebojíme?“ (Chesterton 1987, 90)

Sir James Frazer, nejznámější antropolog na počátku 20. století a hlavní představitel evolucionismu v té době, psal o „divoších“ právě z perspektivy vyššího vývojového stádia¹⁵⁷.

¹⁵⁴ „Stačí jen podotknout, že kdyby bylo došlo v nauce třeba jen k malému omylu, mohlo to podstatně ohrožit lidské blaho. Špatně formulovaná věta o smyslu symbolů by byla zničila všechny nejlepší svobody v Evropě. Nedopatření v definicích by bylo zamezilo všem tancům [...] nebo rozbilo všechna velikonoční vejčeka.“ (Chesterton 1992, 87)

¹⁵⁵ „Dříve každý směl tančiti, aniž byl tanečníkem; každý směl tančiti, aniž byl specialistou; každý směl tančiti, aniž byl růžově oblečen. A v tom poměru, jak vědecká civilisace [...] postupuje – tj. v poměru, jak civilisace náboženská (neboli pravá civilisace) upadá - tím „vyškolenější“ a růžovější jsou lidé, kteří tančí, a tím více a více jest těch, kteří netančí.“ (Chesterton 1915, 207nn)

¹⁵⁶ Nacismus a komunismus, které ve 20. století vrátily právě symboličnost a rituálnost v masovém měřítku do veřejného prostoru, však Chesterton odsoudil, ne tak fašismus.

¹⁵⁷ Frazerovu fascinaci magií a rituály je však možné vnímat i tak, že „umožnil liberálním vzdělancům, věřícím v „vymoženosti a pokrok civilizace“, „domestikovat divocha prostřednictvím klasické tradice“, to znamená

Pokud poukazoval na analogie mezi jejich způsobem myšlení a myšlením mnoha jeho současníků vyznávajících křesťanskou víru, bylo to pro něj znamením její zaostalosti: křesťanství, které odmítal jako něco zcela falešného, podle něj samo náleží k překonaným stádiím vývoje lidstva (Budil 2001, 514). Oproti tomu když Chesterton poukazuje na to, co má (i on sám – už v tom je ve srovnání s Frazerem velký rozdíl) s „divochy“ společného, pojímá to jako „kulturní univerzálie“; je to pro něj prostředek obrany „divochů“, ale především obrany náboženské víry.

Basil Grant se dokonce sám prohlašuje za příslušníka kmene Zulu a podává takovouto pozoruhodnou definici: „O co víc vy víte o Zuluech jako vědec, já o nich vím jako divoch... Já jsem Zulu. Pokud se mě zeptáte (což jistě učiníte), jaká je moje definice příslušníků kmene Zulu, také vám mohu odpovědět: Zulu je někdo, kdo vylezl v sedmi letech na jabloň v Sussexu a bál se, že v úzké anglické uličce potká ducha.“ (Chesterton 1986, 90n)

Také v později vzniklých knihách jsou některé postavy, ovšem výhradně ty kladné, přirovnávány k divochům, ať to byl I. Smith¹⁵⁸ nebo některé postavy z Povídek o dlouhém luku, které alespoň sbírají „divošský folkor“. Chesterton také do jisté

patřit "divocha" jako bytost, která nestojí proti klasickým kořenům evropské vzdělanosti, ale naopak s nimi plývá a lze jí jejich prostřednictvím porozumět.“ (Budil 2001, 463)

¹⁵⁸ Americký horal, se kterým se Smith setkal, říká: „Podobám se spíše divochu ve své samotě. Jsem beztvárný z zimě jako Eskymák; v létě nenosím jako Indián nic jiného než kožené kalhoty a široký slaměný klobouk... Myslím, že jsem působil hodně divokým dojmem na těch několik mírumilovných turistů, kterým se podařilo vyšplhat nahoru k mé hospodě. Ale přísahám, že jsem nikdy nevypadal tak bláznivě jako ten muž. Vedle něho jsem byl, jako bych právě přišel z Páté Avenue.“ (Chesterton 1925, 155) Pak podává takovýto Smithův popis: „V ruce nesl, nevím proč, dlouhé odřené hrábě, celé pokryté travou a zamazané, takže vypadaly jako odznak nějaké staré barbarské chásky. Vlasy měl právě tak dlouhé a bujné jako tráva a spadaly mu na široká ramena; a šaty, které na něm visely, byly roztrhané na cáry a cípy červené a žluté, takže se zdál býti oblečen jako Indián pouze perím nebo podzimním listím.“ (Chesterton 1925, 156)

míry anticipoval pozdější vývoj v antropologii¹⁵⁹, ve které až později bylo například čarodějnictví uznáno jako skutečnost „u nás doma“, byl zpochybněn odstup cizího pozorování, zdůrazněna participace (Copans 2001, 77) a redefinován (či rozšířen) byl samotný předmět antropologického zkoumání: „„Jiný“ není již exotický primitiv ani náš venkovský předek, nýbrž je naším spoluobčanem a souborem „jiných“, produkovaných naší vlastní společností (přistěhovalci, uprchlíci atd.“ (Copans 2001, 46).

Chestertonovi ovšem nešlo o přistěhovalce či uprchlíky (postavy muslimů v *Létající hospodě* Chesterton krutě zesměšňuje), ani o „hledání druhého v sobě“ ve smyslu T. Todorova¹⁶⁰ (pokud nebudeme „zvíře v sobě“ interpretovat jako Chestertonem zdůrazňované vědomí hříšnosti), a také mu nešlo o hledání etnické nebo geografické jinakosti:

„Myslíš, že jedu do Francie proto, abych viděl Francii? Myslíš, že jedu do Německa, abych viděl Německo? Bude se mi tam líbit, ale není to to, co hledám. Hledám Battersea. Důvodem cestování není navštěvovat cizí země; důvodem je to, abychom nakonec vstoupili do vlastní země jako do cizí.“ (Chesterton 1994, 30)¹⁶¹.

¹⁵⁹ V téže době se však podobný přístup objevuje u Malinowského, který ve svém deníku z r. 1917 píše: „Jaká je podstata mého zkoumání? [...] odkrýt prvotní vášně [domorodce], pohnutky jeho chování, jeho snah [...], působu jeho myšlení v tom podstatném, v nejhlubším. A v tom okamžiku se shledáme s našimi vlastními problémy.“ A jinde: „antropologie mne vzrušuje především jako prostředek poznat sebe sama.“ (Malinowski in Vašíček 2004, 16) Podle Vašíčka je Malinowski „snad prvním z antropologů, který se nechce lišit od domorodců - mezi ně ovšem počítejme nejen Melanésany, ale i Brity.“ (Vašíček 2004, 17) U Malinowského však šlo o součást reflexe jeho vlastního exulantství (podle Vašíčka) nebo multietničnosti habsburské monarchie, ne které pocházel (Gellner 2005), ne o obranu nábožentství.

¹⁶⁰ „Současně s tím, jak západní civilizace zahlazovala zvláštnost druhého vně sebe, přicházela na druhého v sobě. Od dob klasicismu ... až dodnes spisovatelé a moralisté znovu a znovu objevovali, že člověk není vnitřně jednotný, že... já je někdo jiný. Člověk přestal věřit na bytosti napůl lidské a napůl zvířecí..., ale odhalil zvíře v sobě.“ (Todorov 1996, 287)

¹⁶¹ Už Goethe ovšem kritizoval příkaz *Poznej sám sebe* poukazem na to, že sám sebe mohu poznat jen prostřednictvím ostatních, po něm totž opakovali i mnozí další. Podobně se dnes vyjadřují někteří teoretici postkolonialismu, kteří zpochybňují dichotomii já – druhý, vlastní – cizí: podle Appiaha se Voltairův výrok, že v cizině poznáváme především sami sebe, stává skutečností právě ve světě, ve kterém se „centrum a periferie navzájem konstituují“ (Appiah in Rivkin 1998, 496)

Ač se v jeho knihách téma divošství často objevuje, skuteční divoši v nich nevystupují¹⁶² (na rozdíl od jeho současníků Kiplinga, Conrada¹⁶³ či později Forstera); Turci (v *Létající hospodě*), Číňané (v *Muži, který byl příliš živý*) a Indové¹⁶⁴ (především v příbězích o otci Brownovi) jsou postavy bez výjimky negativní¹⁶⁵. A pokud o neevropských kulturách píše ve svých nebeletristických knihách, tak až příliš často na základě neznalosti, ať už o nich psal (někdy i) příznivě¹⁶⁶, nebo (častěji) nepříznivě¹⁶⁷. S odkazem na Todorovovu typologii¹⁶⁸ můžeme konstatovat, že zatímco k „divochům“ v jeho díle převažuje kladný vztah a někdy až ztotožnění se s nimi na základě všelidské přirozenosti, ke starým neevropským civilizacím převažuje (postupně sílící) nadřazená odmítavost a důraz na jejich odlišnost.

² Tématem „nepřítomnosti“ se zabývají různě orientovaní teoretici (Derrida, Lacan, Macherey), i spisovatelé – je hře japonského autora Jukio Mišimy Markýza de Sade se jednání i myšlení všech vystupujících postav oobírá ústřední postavou, která se ale po celou dobu na jevišti neobjeví a v závěru jí vystupující postavy odmítají přijmout. U Chestertona mohou „divoši“ vystupovat pouze ve virtuální podobě kategorie „divošství“, ne však jako skutečně jednající postavy.

³ Snad i proto v jeho prózách chybí „úzkost z „divošství“, o níž se zmiňuje Conrad. Vyplývala i z pocitu zrovnání, který se již netýkal strachu z „divocha před branami města“, ale z vědomí přítomnosti „divocha“ západní kultury: zrodila se obava, že milénia evolučního vývoje, jež kladli badatelé mezi Západ a „ty druhé“, neposkytují dostatečnou záruku, že „divoch“, dřímající pod kultivovaným povrchem viktoriánské společnosti, neprocitne. V Evropě se navíc již šíkovaly síly, které hodlaly toto zmrtvýchvstání „divošství“ přivítat jako osvobození z pout židovsko-křesťanské civilizace“ (Budil 2001, 463)

⁴ Ti jsou nakonec většinou demaskováni jako podvodní Angličané.

⁵ Odsuzující výroky na adresu těchto národů byly již citovány výše.

⁶ O Chestertonově skutečné znalosti Indů příliš nesvědčí to, že za náboženství, ke kterému by se Indové od panceru měli vracet, označuje buddhismus.

⁷ „Nevím přesně, co to ta turecká pochoutka je; asi vraždění Makedonců.“ (Chesterton 1994)

⁸ „Abychom mohli popsat tyto reálně existující rozdíly, musíme rozlišit nejméně tři různé osy, do nichž se problematika alterity promítá. Za prvé je to hodnotový soud (rovina axiologická): druhý je dobrý, nebo špatný, znám, nebo nemám ho rád, nebo spíše, jak se tehdy říkalo, může, nebo nemůže se mi rovnat (neboť to se pravidla rozumí, že já jsem ten dobrý a sám sebe mám v úctě...). Za druhé je zde snaha sblížit se s druhým, nebo naopak se mu vzdálit (rovina praxeologická): přejímám hodnoty druhého, ztotožňuji se s ním nebo připodobňuji druhého sobě, nutím ho přijmout svůj vlastní obraz; mezi podřizením se druhému a podřizením druhého obě existuje ještě třetí možnost, totiž neutralita nebo lhostejnost. Za třetí, identitu druhého znám, nebo neznám (nebo by byla rovina epistemická).“ (Todorov 1996, 217)

Chestertonův názor na svébytnost Indů a na to, že by měli navazovat na vlastní tradice a ne kopírovat ne-indické teorie H. Spencera, vyjádřený v článku¹⁶⁹, který se stal inspirací pro Gándhího, se u Chestertona v průběhu času zradikalizoval: od skutečnosti, že Indové jsou zásadně jiní a svoji jinakost by si měli zachovat (což je pojmáno jako pozitivní hodnota alespoň ve srovnání s nově přijímanými koncepcemi Spencerovými), se později u Chestertona důraz přesouvá na to, že Indové jsou příliš jiní na to, aby mohli přijmout, nebo se jen dožadovat evropských výdobytků (jinakost je pojata negativně). V rozhovoru, otištěném česky roku 1925, tak Chesterton zcela popírá vlastní starší prohlášení univerzálnosti Božích přikázání a lidských práv:

„Požadavky Indů jsou nemoudré, Egyptané a Indové jsou pedanti, užívají dlouhých slov, vzatých z našeho latinského slovníku, aby požadovali pro sebe věci, jež my jsme vytvořili. Demokracie, parlament atd. jsou výtvořky našeho evropského křesťanského ducha. Žili dlouho, nemyslíce na to, a náhle se zdvihají a požadují toho od nás. A tak nemám pro ně žádné sympatie. Sympatisuji s lidmi, kteří žádají věci prostých a kteří požadují zpět svůj chrám, svojí zemi, svoje peníze. A když se stanou pedanty a dožadují se věcí, které pocházejí z evropského manuálu, nazývám to nestoudností.“ (Chesterton 1925, 524)

Od univerzalizmu, v rámci kterého Chesterton uznával univerzálnost lidských práv a byl otevřený i neevropským kulturám, se postupně vzdaloval a dominanci v jeho myšlení přebíral partikularismus, který se zakládal na představě

¹⁶⁹ Podobné výtky však těm, kteří v mimoevropském prostoru usilují o nalezení národní autentičnosti, adresovali mnozí pozdější autoři: autoři knihy *Okcidentalismus* tvrdí, že muslimští ideologové odmítající západní civilizaci pouze navazovali na myšlenky německých romantiků preferujících *Gemeinschaft* před *Gesellschaft*, A. Finkielkraut poukazuje na to, že jeden z ideových vůdců hnutí dekolonizace F. Fanon sice odmítal „kulturu tlačovů“, ale ve skutečnosti se jeho dílo svým důrazem na národ jako Volk „zřetelně zařazuje do linie evropského nacionalismu.“ (Finkielkraut 1993, 55)

idealizované venkovské katolické komunity, jak bylo popsáno výše¹⁷⁰ (a postupně se začal také o všech nekatolických národech vyjadřovat stejně netolerantně, jako se od počátku vyjadřoval o Turcích). Svým důrazem na konkrétní společenství a jím sdílené hodnoty Chesterton předjímal myšlenkový proud, který dnes nese název komunitarismus¹⁷¹, ale jehož počátky je možné hledat hluboko v minulosti¹⁷². Není náhodou, že výtky relativismu adresované dnes komunitarismu¹⁷³ je možné vztáhnout i na Chestertonův přístup k neevropským národům.

Tím se dostáváme k Chestertonovým politickým názorům a jeho zařaditelnosti na politické pravo-levé škále: tak jako o komunitarismu politologové píší jako o směru, který je z tohoto hlediska těžko zařaditelný, protože „jde napříč tradičním politickým rozdělením“ (Swift 2005, 136), „evidentně se nesrovnává s liberálním individualismem, (ale) má politicky řadu podob.“ (Heywood 2004, 194), také u Chestertona můžeme pouze konstatovat obtížnost jeho zařazení. Díky Chestertonově velké

¹⁷⁰ Tomuto pojetí také odpovídala zmiňovaná Massisova kniha, k níž Chesterton napsal předmluvu a kterou V. Černý komentoval takto: „Klásti rovnítko mezi leninism a asiatská náboženství vykoupení, mezi teorií revoluční, která tím samým je filosofií aktivního činu par excellence, a kvietistickou nauku absolutního odumření vůle! Ale Massis nemůže jinak, když přece identifikoval jednak Rusa s indickým páriou a Číňanem, jednak uznal, že kultura latinská a civilizace křesťanská nemají úhlavnějšího nepřítele nad toho, jenž vládne z Moskvy.“ (Černý 1992, 300)

¹⁷¹ „Komunitarismus (communitarianism) je názor, podle něhož je ego utvářeno společenstvím v tom smyslu, že jednotlivci jsou formováni pospolitostmi, ke kterým patří a kterým jsou tudíž povinováni úctou a ohledy; lidé prostě nejsou "bytostí prosté jakýchkoli závazků". Komunitarismus, který se evidentně nesrovnává s liberálním individualismem, má politicky řadu podob.“ (Heywood 2004, 194)

¹⁷² „Ideologická stránka komunitarismu souvisí s tradičním anarchistickým zdůrazňováním samosprávy a spolupráce. Klasikové anarchismu jako například - Proudhon, Petr Kropotkin (1842-1921) a Gustav Landauer (1870-19 vychvalovali přednosti malých, decentralizovaných pospolitostí čili komun, v nichž lidé mohou spontánně organizovat svůj život a problémy řešit osobní komunikací.“ (Heywood 2004, 194)

¹⁷³ „Snad ironií osudu existuje jedna významná linie komunitaristického myšlení, která by mohla být mnohem lepším terčem, hovoříme-li o strachu z relativismu. Jedná se o linii, která zdůrazňuje význam úcty hodnotám, tradicím a způsobům chápání sdíleným komunitou a odůvodňuje to pouze příslušností k dané komunitě... Nedůvěřující údajným aspiracím liberalismu na univerzální platnost a jeho zjevné abstrakci od sociálního a kulturního kontextu ... trvají komunitaristé na tom, že politické filosofii přísluší interpretovat a kultivovat ty hodnoty a principy, které jsou vnitřně přítomné v životě konkrétních společností. Tady se skutečně jedná o určitý relativismus.“ (Swift 2005, 147)

kritičnosti vůči anglickým politickým elitám v něm před 1. světovou válkou i po ní viděli spojence hlavně socialisté (jak jsme viděli u Wellse), a on naopak spatřoval spojence dokonce i v sufražetkách¹⁷⁴. Oproti tomu v 30. letech se k němu z konzervativních pravicových pozic přihlásil T.S. Eliot a později R. Kirk, jak bylo citováno výše. Najdeme ho i v německém slovníku konservatismu z 90. let (Schrenck-Notzing 1996). Budu jmenovat ta témata „konzervativního smýšlení“, na nichž se Chesterton s konzervativci shoduje: odpor k experimentování typu eugeniky a důraz na relativní stálost lidské povahy, respekt k tradicím jako „latentní moudrosti“, důraz na hodnotu rodiny, „na tradiční smysl vlasteneckých povinností, náboženských a morálních tradic, které se hůře udržují v liberálním seskupení, jež redukuje veškeré závazky na oblast volby“ (Krieger 2000, 376).

S Kirkem se však zcela rozchází v interpretaci francouzské revoluce: tu hodnotí na rozdíl od Kirka¹⁷⁵ Chesterton velmi pozitivně a proti konzervativci Burkemu straní Robespierrovi; o šlechtě, nositelce zděděných tradic konzervativci velmi vážené, Chesterton píše nejprve zlehčujícím způsobem¹⁷⁶, později ji zcela zavrhuje¹⁷⁷;

⁷⁴ Chesterton s Bellokem publikovali v socialistickém deníku Daily Herald: „Daily Herald served as an important conduit for the cross-fertilisation of Distributist, Christian Socialist, syndicalist, suffragette, and Guild Socialist ideas. Although these movements represented many varying opinions and divisions, there remained a unity or purpose among them when it came to the larger problems posed by state Socialism and the power of capitalism. Belloc and the Chestertons, for example, were vehemently opposed to "votes for ladies," yet at times sympathised with, and even welcomed, suffragette militancy as a tool against the system. The Herald noted that the suffragettes were the first to rise against the party system... It was part of a larger movement against a sham political system that was creating a servile society; and in rebelling against this, the suffragettes were really at Belloc's side.“ (Varga 1983, 37)

⁷⁵ „Revoluce ve Francii není pouze politickým soupeřením [...], nýbrž počátkem mravních otřesů, z nichž se společnost nezotaví, dokud tato choroba, tento nepořádek spojený s revoltou proti Prozřetelnosti, neprojde všemi svými fázemi.“ (Kirk 2000, 90)

⁷⁶ „Křesťanství však vždycky pokládalo urozeného člověka za jakýsi vtip. My v Evropě jsme nikdy nebrali aristokracii opravdu a v hloubi duše vážně.“ (Chesterton 1992, 106)

soukromé vlastnictví uznává, ale způsobem, kterým sám psal o vztahu soukromého vlastnictví a zlodějů: „Zloději si váží vlastnictví. Přejí si jen, aby to vlastnictví bylo jejich, aby si ho pak mohli ještě víc vážit.“ (Chesterton 1987, 164)

Jiné je tomu však s distributivismem. Krátce ještě zrekapituluji: jeho programem byla rovnoměrnější distribuce výrobních prostředků. I když Distributivistická liga byla Chestertonem a Bellocem založena až roku 1926, Chesterton „distributivistické“ názory prezentoval již dříve (zvláště v knize Co je špatného na světě). Jeho cílem přitom byl utopický návrat k agrární a cechovní společnosti, jak ji vykreslil Belloc ve spisu Otroctví stát: „Cech byla společnost částečně kooperační, ale hlavně společnost složená ze soukromých vlastníků kapitálu, úplně samosprávná.“ (Belloc 1921, 46) Z původního otroctví, které panovalo na počátku lidských dějin, se dle Belloca lidstvo téměř zcela vysvobodilo v době vrcholného středověku, v novověké éře se do otroctví opět postupně vrací (Belloc 1921, 4).¹⁷⁸ Skutečnost, že Kirk navzdory výhradám hodnotí distributivismus pozitivně, se dá vysvětlit takto: „konzervativci se obvykle chovají protekcionářsky a často

„Komu by ve snách napadlo hledati někde mezi šlechtou nějaký starý zvyk? Stejně marně, jako by u nich kdo hledal starý kroj. Bohem šlechty není tradice, nýbrž móda, opak tradice. Kdybyste chtěli najíti starobylou frískou úpravu hlavy, hledali byste ji u skandinávské elegantní třídy? Ne, šlechta vůbec nemá obyčejů; nejvýše má zvyky jako zvířata. Pouze dav má obyčeje. Skutečná moc anglických šlechticů záležela právě v opaku tradice. Toť prostý klíč k moci hořejších tříd: že se vždycky úzkostlivě držely na straně tak zvaného pokroku. Byly vždycky na výši doby, což jest šlechtě docela snadným. Neboť šlechta jest nejvyšším příkladem času, jak ho myslí, o němž jsme právě mluvili. Novost je jim přepychem hraničícím s nutností. Ona více než kdo jiný tak nudí minulostí a přítomností, že s hrozným hladem horoucně touží po budoucnosti.“ (Chesterton 1925, 47) „Štěstě ostřeji se vyjádřil později v řeči francouzského vévody určené anglické aristokracii: „Vládli jste Anglii po čtyřech sta let. Svým přičiněním udělali jste venkov lidu nesnesitelným. Se své strany dopomáhali jste k vítězství chudoty a čmoudu. A na svůj vrub jste ruku v rukávě s těmi pravými hrabaly peněz a dobrodruhy, jež by měli být gentlemani i vždy a všude držet hezky zkrátka. Nevím, co budou vaši lidé dělati, ale u nás by vás lidé zabili.“ (Chesterton 1927, 80)

¹⁷⁸ „Návrat do středověku“ však Chesterton nechápal vždy doslovně, ve své beletrii dokonce takové představy i ironicky karikuje. Podle Přídala tak „románová obrazivost [...] předstihuje názory Chestertona – publicisty“ (Přídala 1985, 555).

podporují socialistická opatření v zemědělství.“ (Hayek 1993, 6) V knize Co je špatného na světě se přitom Chesterton právě o socialismu vyjadřuje ambivalentně:

„Svět bude jako životem zklamaná žena, jež vstoupí ve všední manželství, protože nemůže vstoupiti ve šťastné. Socialismus snad je osvobozením světa, není však touhou světa (52). Můžeme se nyní uchrániti socialismu jenom změnou tak ohromnou jako je socialismus. Máme-li zachrániti majetek, musíme rozdělit majetek téměř tak přísně a radikálně jako francouzská revoluce. Máme-li zachovati rodinu, musíme převrátiti národ.“ (Chesterton 1997, 171).

Chesterton tedy připouštěl násilnou změnu, inspirací pro distributivismus byly Chestertonovi a Bellocovi papežské sociální encykliky (Novak 2000, 36; Semín 1995, 5)¹⁷⁹. Ideu korporativismu a solidarismu, zastávanou papeži, se pak domnívali krátkodobě nacházet realizovanou v Mussoliniho Itálii (je nadbytečné dodávat, že analogické postoje nacházíme také u českých katolíků v tomto období (Hollis 1970, 206n)). Mussoliniho viděl Chesterton jako protilek proti zkorumpovanému parlamentnímu liberalismu, který vede k zotročování chudých (Hollis 1970, 222). Skutečnost, že pro Chestertona v určité fázi jeho života socialismus mohl být „osvobozením světa“¹⁸⁰ podle Novaka není nijak překvapivá: „Solidaristické způsoby myšlení jsou analogické socialistickým způsobům myšlení. Obojí má své kořeny v agrárních myšlenkových návycích.“ (Novak 2000, 170)¹⁸¹

⁷⁹ I o soudobém sociálním učení katolické církve bylo konstatováno, že se v ní objevuje „jistá dichotomie konzervativních postojů v oblasti obecně morální a postojů blízkých socialismu v oblasti sociální“ (Pšeja in Jiřál-Hanuš-Vybíral 2004, 143)

⁸⁰ Později se o socialismu vyjadřoval odmítavě.

⁸¹ Totéž se týká i uměleckého prostředí (Sak 2004, 47), a nejen v Čechách: „Mnozí z nejuznávanějších pisovatelů 20. století (Yeats, Eliot, Pound, Lawrence) byli v politických otázkách konzervativní a všichni menovaní se zapletli s fašismem. Marxistická kritika místo hledání omluv tento fakt vysvětluje. Chápe totiž, že

Skrytou konvergenci konzervatismu¹⁸² a socialismu můžeme najít už u tvůrce pojmové dichotomie *Gemeinschaft / Gesellschaft* A. Tönniese¹⁸³ a naznačuje ji také J. Gray:

„V lítosti socialistické školy nad zánikem tradičních životních forem v důsledku rozvoje obchodu a průmyslu zaznívá v mnohém ohledu ozvěna konzervativních názorů. Ve studii Bedřicha Engelse o životních podmínkách anglické dělnické třídy je nápadné nejen vyličení tehdejšího strádání a bídy, nýbrž i idylické zobrazení předindustriální epochy. Stejně jako konservativci odmítli socialisté v protikladu k liberálům abstraktní individualismus liberálního myšlenkového světa a zavrhlí liberální představu občanské společnosti ve prospěch koncepce jakéhosi morálního společenství.“ (Gray 1994, 68)¹⁸⁴

nepřítomnosti skutečně revolučního umění může ta nejvýznamnější literatura vznikat pouze na půdě idylického konzervatismu, který se podobně jako marxismus staví proti pokleslým hodnotám liberálně rozvozní společnosti.“ (Eagleton in Pepník 2000, 191)

S tím souvisí problém vymezení vztahu mezi liberalismem a konzervatismem; zřejmě nejvíc záleží na tom, kdo jej provádí. S velkým zjednodušením má podle liberálů konzervatismus blízko k socialismu, protože se pokouší o návrat k nikdy neexistující společnosti a společně s ním směřuje ke zvýšení moci státu (Boaz 2002, 10). Podle konzervativců však k socialismu a dokonce fašismu mají blíže liberálové, protože „popírají lidskou přirozenost, činí lidskou přirozenost věcí lidské volby a technologie, tak jako ji komunismus učinil záležitostí hospodářského vývoje a fašismus výsledkem lidské vůle a národního boje.“ (Kalb 2001, 15). Ke které interpretaci se přikláním je zřejmé.

„Místy znějí pasáže z Tönniesovy knihy téměř marxisticky a sám autor se opakovaně odvolává především na první díl Marxova *Kapitálu*. Oproti Marxovi jsou zde však podstatné rozdíly. Zatímco Marx vidí v rozpadu společnosti jeden z důsledků rozvoje kapitalismu, Tönnies právě naopak vidí v kapitalismu důsledek úpadku společnosti. Logicky se pak snaží překonat omezenosti moderní kapitalistické společnosti alespoň dílčí renesancí spolitostního ducha v podmínkách moderní společnosti.“ (Keller 2004, 165)

¹⁸² To potvrzuje také Burrow: „Společenské vlastnictví půdy bylo v této době považováno za aktuální téma, protože ideje socialistické povahy měly sklon pojit se s otázkou vlastnictví půdy v takové míře, že to pozdější generace jen těžko chápaly. Konzervatismus na druhé straně často pohlížel na rolnické domácnosti a na domácnosti nezávislých řemeslníků jako na jádro tradičnější a zdravější společnosti, než byla ta, kterou představoval venkovský proletariát stahující se do měst. Nostalgické záliby tohoto typu měly také sklon znejasňovat konvenční hranice oddělující pravici od levice, neboť společným nepřítelem se stávala liberální koncepce svobodného trhu a její každému zřejmé důsledky. Ideje Pierra Josepha Proudhona (1809-1865), podle kterého prvního, kdo přijal nálepku "anarchisty" (označení "anarchie" bylo až do té doby urážlivé), směřující k moderní společnosti v podobě jakési volné konfederace nezávislých patriarchálních rolnických a řemeslnických domácností měly tak s představami katolíka Frédérica le Playe (1806-1882), jež bude z některých hledisek nejspodnější charakterizovat jako konzervativní (třebaže le Playe sám tak docela konzervatívec nebyl), dokonce více, než mělo Proudhonovo nebo le Playovo myšlení s názory kteréhokoli klasického liberála“ (Burrow 2003, 134). – Už Masaryk v *Otázce sociální* konstatoval: „v kruzích německých sociálních demokratů objevuje se občas jakási záliba v katolicismu. Všiml jsem si podobných poznámek častěji, například u Bebel.“ (Masaryk 2000, 135) Dokonce poukazoval na podobnost katolicismu a marxismu: „Mnohé nauky Marxovy mají podobnost s katolickými: internacionalismus, zdůrazňování prostředí a vůbec zavrňování individualismu, filosofický objektivismus, přísná disciplína stranická a autoritářství – to všechno má ráz katolický.“ (Masaryk 2000, 136)

Chesterton uctíval demokracii, ale zároveň mu na ní vadilo to, co už Tocqueville kritizoval na americké společnosti:

Touha se povznést se proměňuje v touhu zlepšit životní podmínky. Ctižádostivců je mnoho, ale ctižádost je ubohá. Za divadelním představením plným heroických ctností, silných vášní a veřejného zápalu se zatahuje opona. Hlavním motorem osobního vzestupu se stá vají peníze. Demokratická společnost je zmítána vzájemně si konkurujícími snahami, ale celkově vzbuzuje dojem nekonečného, leč monotónního zmatku, z něhož vyprchal pozoruhodný čin.“ (Coblenceová 2003, 104)

Vytýkal době, v níž žil, přemíru utilitarismu, a nedostatek heroismu, obřadnosti, svátečnosti a luxusu¹⁸⁵ kompenzoval zálibou v souboji či boji¹⁸⁶ i vlastním poněkud výstředním chováním, srovnatelným s chováním mnoha jeho hrdinů:

Vedle romantických příběhů si (Chesterton) oblíbil romantické zbraně, zvláště luky, šípy, meče, kordy - jeden z nich, skrytý ve vycházkové holi, při sobě nosil ještě v dospělosti, jako by ani cestou po redakci, tiskárně a přednáškových místnostech (natož hostinců) nepřestával očekávat, že se mu naplní některá z chlapeckých fantazií, v nichž je za každým rohem utajena příležitost k obraně i

¹⁸⁵ „Chudšas, který chtěl se zalíbiti bohatci, řekl jednoduše, že je boháč nejmoudřejší, nejsilnější, nejstatečnější, nejmilostivější [...] a nejkrásnější člověk na světě. A poněvadž ten, jemuž se lichotilo, věděl, že všechno to není pravda, byla věc dál nevinná. Když dvořané pěli chvalozpěvy na krále, připisovali mu věci naprosto nepravděpodobné [...] Ve své umělosti působila tato metoda zcela bezpečně, mezi králem a jeho veřejnou podobiznou nebylo prázdné podobnosti. Nynější lichometníci vynalezli daleko jednodušší druh chvalořečnictví. Moderní metoda je, aby se podal věrohodný obraz typu osobnosti boháčovy nebo vladařovy, tak, jako by byl obchodník nebo sportovník, který miluje umění, je vlídný nebo rezervovaný. Lichometníci, kteří chválí pana Carnegieho, nepraví, že je moudrý jako Šalamoun a statečný jako Mars, chtěl bych, aby tak činili [...] V budoucnosti budeme čísti, že skromný král vyšel si na procházku ve své skromné koruně, od hlavy až po paty oděn ve skromné zlato a provázen svými desetitisíci skromných dvořanů. Když máme za lesk platit, budeme jej jako lesk slavit a nikoli jako prostotu. Potkám-li nějakého milionáře, přistoupím k němu a oslovím ho orientálními hyperbolami. Pravděpodobně uteče.“ (Chesterton 1912)

Chestertonovo předmoderní pojetí luxusu v jeho náboženské a symbolické funkci (Lipovetsky 2005, 29,51) je v souladu s tím, co psal o tomto tématu Furet: „Kráľ nekonečne presahuje dimenzie vlastnej osoby, aristokrat čerpá svoju prestíž z minulosti staršej ako on... No bohatý človek je len tým, čím je: boháčom a ničím iným.“ (Furet 2000, 24)

¹⁸⁶ Jak už bylo zmíněno: právě boj (ať už osobní souboj jako v Kouli a kříži či Anarchistu Čtvrťkovi, nebo celé bitvy jako v Napoleonovi z Nottinghamu a Létající hospodě) je Chestertonovým oblíbeným tématem.

protiútoku. Vystavá-li tu podobnost s groteskní postavou španělského zemana z kraje La Mancha, hltajícího rytířské romány a sestrojujícího si zbroj ze všeho, co je po ruce, svědčí to o Cervantesově smyslu pro společné rysy lidí neuspokojených prozaičností své existence.“ (Přidal in Chesterton 1995, 549)

V tomto slova smyslu bychom mohli mluvit o jistých rysech dandysmu u Chestertona a vysvětlit tím i mnohokrát konstatovanou jistou blízkost jeho díla dekadenci (proti níž bojoval); podle Coblencové „pokus definovat dandysmus jeho podstatou nebo typem člověka, které ho uvádí na scénu, znamená situovat ho do centra dění, v němž se vytvářejí možnosti heroismu ve vztahu k demokratické společnosti.“ Právě ona pro Chestertona příliš všední demokratická společnost však „ponechává heroismu jen málo místa. Skutečně totiž není možné obrátit žebříček hodnot a vydávat za moderní heroismus opěvování „poklidných zvyků“ a antiheroickou starost o vytváření prosperující společnosti. Pohoda a bezpečí mohou představovat heroický nebo poetický cíl jen ironicky nebo v převráceném slova smyslu. Dandysmus přesunuje heroismus z veřejného do soukromého života. Zároveň však dává najevo svůj odpor vůči obchodu a užitečnosti.“ (Coblenceová 2003, 305) Přesně k tomu ale u Chestertona dochází: opěvování tradičních a dle Chestertona křesťanských poklidných zvyků je u něj spojeno s heroismem, s nímž jeho hrdinové tyto hodnoty brání. Na rozdíl od Tocquevilla však Chesterton, pokud vím, nikdy nepsal proti „tyranii většiny“ ani proti „vzpouře davů“, naopak formulace typu „Drama musí jako vše ostatní vycházet z lidu.“ (Chesterton in Bartoš 1904) jsou u něj velmi časté. A nenávist vyjadřoval k velkokapitalistům (tedy k „velkoburžoazii), ale ne k „měšťákovi“, který byl podle Fureta „zahrnutý pohrdaním zmiešaným s nenávistí skoro v celej európskej kultúre“¹⁸⁷. Podle

187 „Najlepšou ilustráciou tohto nedostatku politického a morálneho kreditu, ktorý na meštiaka dolieha zo všetkých strán, je jeho estetický úpadok: v 19. storočí sa začala veľká kariéra symbolu meštiaka ako antitézy umelca. Je malicherný, škaredý, chamtivý, obmedzený, domased, kým umelec je vznešený, krásny, veľkorysý,

Loewensteina ale „v zemích, kde byl starým tradicím občanské společnosti vdechnut sebevědomým moderním třetím stavem nový život, nemívá pojem „měšťák“ pejorativní příděch (Loewenstein 1995, 95)¹⁸⁸, Chesterton tedy evidentně navazoval na anglickou tradici odlišnou od kontinentální. V duchu českými pragmatisty oblíbeného výroku „To, co v našich očích jest hodnotno a co lásky zasluhuje, toť člověk - starý, pivo pijící, náboženstva tvořící, bojující, podléhající, smyslový, úctyhodný člověk.“ (Chesterton 1915, s. 58) odsuzoval „estetismus“ a „povýšenost nad buržoazií“ (Chesterton 1915, 166).

geniální, bohémsky. Od peňazí duša zatvrdne a upadne, kým pohrdanie peniazmi dušu povznáša k vznešeným veciam života: bol o tom presvedčený nielen "revolučný" spisovateľ alebo umelec, ale aj konzervatívec či reakcionár; nielen Stendhal, ale aj Flaubert. Nielen Heine, ale aj Hölderlin. Lamartine žil v tomto presvedčení, aj keď bol legitimistom, aj keď sa stal republikánom. Meštiak bol tak zahrnutý pohrdaním zmiešaným s nenávisťou skoro v celej európskej kultúre: bola to cena za jeho vlastnú povahu a za spôsob, akým vstúpil na politickú scénu.“ (Furet 2000, 25)

¹⁸⁸ I v češtině existuje pojem „měšťan“, což je pozitivní synonymum k pejorativnímu „měšťákoví“, je blízký původnímu překladu slova „citoyen“ – „měšténín“. Někteří soudobí čeští autoři se snaží o rehabilitaci pojmů „měšťan“ a „měšťanský“, např. K. Skalický (Skalický 1999).

5. ČESKÁ RECEPCE

5.1. Obecné předpoklady

5.1.1. Společenský a duchovní kontext

Celkový duchovní kontext v Československu po 1. světové válce popisují autoři knihy o meziválečné české filozofii takto:

„Během války a zejména v prvních letech po válce touha vymanit se z mravního úpadku, nihilismu a skepse a nalézt v rozkolísaném světě bezpečné jistoty se stala významným impulsem k úvahám o potřebě obrody společenského, politického, vědeckého a kulturního života. Chtěla k ní přispět i filosofie. Pozitivismus, jehož pozice již oslabovaly, pozbýval vůdčí vliv. Prosazoval se - též jako výraz určité politické orientace - americký pragmatismus jako filosofie činu a s novou iniciativou přišel idealismus, který, rozvíjený od roku 1920 skupinou kolem Ruchu filosofického a podporovaný náboženskými filosofi, živil a zesiloval zájem o metafyziku, náboženství, mysticismus i spiritismus. Duchovní život byl na vzestupu: nemalou měrou k tomu přispívaly i univerzitní instituce světského či církevního (teologického) rázu a rozvoj publikačních možností.“ (Zouhar – Pavlincová – Gabriel 2005, 118)

Zcela v duchu tohoto kontextu pojímal Chestertonův úspěch (i dalších katolicky orientovaných autorů) Richard Weiner:

„Byť jevy jako Chesterton, Claudel, Jammes, Péguy, Trakl a celá řada jiných nestačily zatím nastolit katolicismus do všech jeho, i promlčených, práv, byly a jsou symptomem ne snad přímo „obrody katolicismu“, zato však „soumraku vědy“. A vidíme-li dnes, že u nás prof. Mareš je miláčkem-filozofem mládeže, posloucháme-li pozorně, jakou že řečí vlastně hovoří Hoppeho kniha „Věda a život“, např. zamyslíme-li se nad různými projevy dejme tomu socialisty F. V. Krejčího, z nichž mluví skepse vůči jednostrannému pěstění intelektu..., pak získáme hlubší perspektivu pro zjevy podobné zjevu

Není náhodou, že zatímco pozitivista a aktivní člen Volné myšlenky František Krejčí v své recenzi Chestertona naprosto odmítl, Ferdinand Pelikán, jeden ze dvou zakladatelů Ruchu filosofického, nadšeně přivítal vydání Chestertonových Heretiků, podle něj „autora významu Chestertonova nemůže naše veřejnost neúčastně přehlížeti“ (Pelikán 1918, 147). Shoduje se s ním v jeho boji proti „negaci za každou cenu“; Chesterton nám podle Pelikána „ukazuje nové vývojové možnosti onoho hnutí, které založil největší dosud revolucionář světa. Ukazuje nám, že je možno být racionalistou a přece věřit; že křesťanství je jistě aspoň tolik racionelní, jako je neracionelní domýšlivá věda; že uvidíme, prohlédneme a přece uvěříme. Není nám jinak možno, než knihu doporučit všem těm, kdo přes své osvícenství přece hledají cestu k Bohu“ (Pelikán 1918, 148).

A filozof Josef Ludvík Fischer uváděl ve svých pamětech jako „typickou ukázkou názorového kvasu v tehdejší mladé generaci“ (Fischer 2005, 117) úryvek z přednášky Vladimíra Štulce. Poválečný svět jevil se v ní Štalcovi v naprostém chaosu: nic není na svém místě, zmatek je úplný a naprostý, není pevného bodu, na němž by bylo možno spočinout.

"Celý moderní svět je ve válce s rozumem. Rozum posadili na trůn světa a nesmírně mu tím ublížili. Neboť on vyhnal staré, dobré druhy a rádce života, jako třeba lásku a milosrdenství nebo nenávisť zla, a nahradil harmonii tyranii." Válka jako výbuch otřásla světem a rozevřela v něm hlubokou propast, která rozděluje starý svět od nového. "Člověk pocítil poprvé po velmi dlouhé době, že je člověkem. Udivilo ho to nejprve nesmírně, potom zaplakal nad ztracenými lety a konečně usmál se blaženou předtuchou příštího štěstí. Zavýskal a pocítil chuť a sílu k boji i práci." (Štulec 1921, 170)

Celá přednáška byla psána v duchu Chestertonova názoru na rozum, v druhé části přednášky byl také Chesterton sám citován.

Pro recepci Chestertona byly však příznivé také politické podmínky vycházející z převážně „plebejského“ původu novověkého českého národa, o kterém Masaryk řekl: „Neměli jsme po staletí své vlastní dynastie, neměli jsme – až na nepatrné výjimky – národně uvědomělé šlechty, neměli jsme svých boháčů a velkých pánů – jsme svou historií i náturou určeni k demokracii (Masaryk in Čapek 1969, 263)¹⁸⁹. Politický kontext první republiky budu charakterizovat slovy A. Klimka:

„Tzv. první Československou republiku nazýval Edvard Beneš pyšně „státem malého člověka“; T. G. Masaryk napsal, že Západ si bude muset zvyknout „na náš socialismus“; a oba mnohokrát konstatovali, že „vývoj jde doleva“. Naši politici měli za modlu ošidné slovo pokrok, označovali se za pracující, „dělníky ducha“. Projevoval se v tom i odkaz skutečnosti, že český „kapitalismus“ měl kořeny převážně v píli drobných živnostníků a rolníků, že národ měl pramálo národní šlechty a žádnou miliardářskou oligarchii.“ (Klimek 2003, 113)

Je pochopitelné, že spisovatel, který útočil právě proti oligarchii a šlechtu odsuzoval a odmítal, měl v takovémto prostředí dobré předpoklady pro přijetí. Také plány na socializaci těžkého průmyslu byly ve shodě s Chestertonovými vizemi, a když k velké Peroutkově lítosti zůstaly neuskutečněny, dovolával se právě Chestertona na podporu nutnosti zestátnění dolů. Oproti tomu uskutečněna byla pozemková reforma, která v jistém smyslu odpovídala

¹⁸⁹ Toto „plebejství“ bylo již mnohokrát popsáno a hodnoceno, většinou silně ambivalentně : „Emancipující se kultura je vázána především na nižší, plebejské vrstvy národa, z nichž pochází rozhodující většina umělců a kulturních pracovníků. To zvyšuje citlivost české kultury k sociálním problémům společnosti a působí na její vzrůstající sociální angažovanost. (61) Bylo to právě plebejství, které vymezilo, poznamenalo demokratismus české a slovenské kultury“ (Kusák 1998, 178) - „My jsme plebejští. Nikdy jsme nevytvořili skutečné a hluboce zakotvené elity a hlavně jsme nikdy nepřipustili jejich ideu. Tím, že jsme se postavili proti šlechtě hned na počátku republiky, jsme to opět světu předvedli... My (elity) nemáme a nejsme ochotni je připustit. Nejsme ochotni vůbec tolerovat kohokoliv, kdo elitou byl. Proto také nevzniknou. Tady chybí od Bílé hory historický základ i přirozená tolerance. Otázka je, jestli to je dobře, nebo špatně.“ (D. Třeštík: Začínají jiné dějiny. In http://www.knihzdar.cz/KZV/2005-01/trestik_jine_dejiny.htm) J. Pehe to pokládá (jako Masaryk) za potenciální výhodu: „Američany a Čechy pojí i některé podobnosti v národním charakteru, jako je jisté plebejství. To se vyznačuje nedůvěrou k centrálním autoritám, důrazem na rovnost šancí a ironickým odstupem od tradičních společenských hierarchií.“ (J. Pehe: Co je amerického v nás, Češích ? In <http://www.pehe.cz/clanky/2004/2004-04-23-exporter.htm?p=2>)

Chestertonovu a Bellokovu distributivistickému programu. Samozřejmě jím nebyla inspirována, a nenašel jsem ani jediný doklad pro to, že by ji kdo u nás s distributivismem spojoval. Ale přesto: Peroutka ji přivítal a jeho odůvodnění bylo velmi pravděpodobně Chestertonem inspirováno:

„Systém latifundií bývá spolehlivým spojencem bolševismu; naopak drobné selské vlastnictví je skoro neotřesitelnou oporou demokracie [...] Pozemkovou reformou byla komunismu zasazena nejtěžší rána.“ (Peroutka 2003, 558n)

S politickým kontextem souvisela také celková demokratizace literatury, popsaná E. Strohsovou:

„Dochází k pohybu mezi centrální oblastí literatury a její periferií, takzvanými okrajovými žánry, jako jsou novinářství a publicistika, ale také lidová a pololidová tvorba, až po oblast kýče a pseudoumění. Také v tomto pohybu se odráží proces společenské aktivizace a demokratizace literatury, spojený na jedné straně s rozvojem žurnalistiky a publicistiky a s posílením jejich významu v národním životě, na druhé straně se vzrůstající pozorností literatury k potřebám široké čtenářské obce a s orientací na lidového čtenáře. Tato orientace je patrná z celé poválečné vlny primitivismu a naivismu, jež se obrací k různým formám lidové zábavy a lidové nebo lidem akceptované tvorby - od indiánek, kovbojek a detektivek přes filmovou grotesku a píseň z periferie až po cirkus, variété a fotbal - jako k příkladům umění (nebo "umění") blízkého životnímu názoru a estetickému vnímání lidu a vidí v nich klíč k řešení otázky umění skutečně lidového. Tato orientace není však příznačná jen pro mladou generaci, spjatou s poválečným naivismem a s poetismem; jde o dlouhodobější proces, který v literatuře - v jiných sociálních podmínkách a v jiných kulturních souvislostech - zahájila už předválečná generace anarchistická a k němuž podstatně přispěla předválečná moderna. Z ní vycházejí poválečné snahy bratří Čapků, vytvářející paralelu k avantgardnímu zájmu o okrajové žánry, a to jak v oblasti výtvarné (úvahy Josefa Čapka o "nejskromnějším umění"), tak literární (studie Karla Čapka "na okraj literatury", shrnuté do knížky Marsyas). - Vedle lidové a pololidové tvorby představují důležitou oblast zájmu a inspirace noviny, jako nejrozšířenější druh "lidové četby", jejíž konzumenti reprezentují čtenářskou obec mnohonásobně větší než obec čtenářů "vysoké" literatury. Novinářství a publicistika otevírají literatuře další cestu k široké čtenářské obci. Jejich význam v poválečném literárním vývoji se projevil už v tom, že těžiště tvorby mnoha autorů se přeneslo do této oblasti; to platí jak o autorech předválečné generace, kteří po válce většinou navazují na svou předválečnou práci žurnalistickou jako redaktori a publicisté v socialistickém a komunistickém tisku (Neumann, Olbracht, Majerová aj.), tak o autorech čapkovské generace, která se po válce soustřeďuje kolem Lidových novin (bratři Čapkové, Bass, Poláček aj.). Vliv žurnalistiky se však projevuje i hlouběji v strukturálních proměnách umělecké prózy, ve využívání žurnalistických postupů a forem (například reportáže) a ve vzniku novinářských prozaických útvarů (například fejetonního románu). Tyto tendence ve vývoji prózy zatlačují do pozadí - alespoň dočasně tradiční prozaické formy i směry, které ještě za války a těsně po ní v českém literárním vývoji převládaly. Zejména silně se projevuje v románu (podobně jako v dramatu) odvrát od

psychologismu." (Strohsová in Mukařovský 1995, 163)

Obecně je možné říci, že Chesterton, který se zastával periferních literárních žánrů (a sám psal detektivky) a u kterého jeho novinářská činnost stála na důležitém místě a neoddělitelně se prolínala s jeho tvorbou beletristickou, měl i z hlediska literárního kontextu dobré předpoklady k pozitivnímu přijetí. Strohsová právem zdůraznila význam předválečné moderny pro vznik nového literárního kontextu, právě s jejími programovými body se Chestertonova tvorba většinou shodovala (aniž by si to zřejmě v roce 1914 ještě čeští autoři uvědomovali; ale díky těmto shodám bude Chesterton v poválečné době platit právě za moderního spisovatele). Výrazně zde vynikne kontrast se situací v Anglii, kde (shodou okolností) Wyndham Lewis označil přední modernisty Pounda, Joyce, Humea, Eliota (a sám sebe) jako „the men of 1914“ (Kirk 1975, 184)¹⁹⁰ – jak jsme viděli, jako umělci si tito spisovatelé byli s Chestertonem cizí; jiná situace nastala u autorů českého Almanachu na rok 1914. Alespoň v oblasti teorie se s Chestertonem se shodovali v důrazu na boj proti dekadenci a na hledání životního kladu. S.K. Neumann tehdy psal: „Problém jest: dostati se ze stadia všeliké hypochondrie, skepse a analýzy k první jasné a klidné syntezí.“ (Neumann 1973, 18) Neumann v této době bojuje proti skepsi a estétství¹⁹¹, tedy proti stejným věcem jako Chesterton. Zpočátku také u

¹⁹⁰ Někteří literární historici toto označení přejali, a existuje i kniha s názvem *The Men of 1914: T.S. Eliot and Early Modernism* od Erika Svarnyho.

¹⁹¹ „Nutno říci velmi hlasitě, že *estétství u nás bylo úžasně neplodno*, a že má-li jisté zásluhy o literární import, paralyzovalo je dokonale úplným zmatením pojmů a nekarakterností. Estét je hypochondr a zlý člověk k tomu. Estét je nejvýše temperament, ale nikoli charakter. V nejlepším a nejčistším případě strne v akademismu a v sebe přelstivající póze člověka negujícího život. V nejhorším případě je to zmitající se, kolísající místo vyvíjející se slaboch a politikář.“ (Neumann 1973, 31)

Chestertona najdeme „prohloubený smysl pro vymoženosti civilizace a technickou kulturu“ požadovaný Neumannem (Neumann 1973, 78). Také v té době Neumann nahlíží „obyčejné věci“ příznakově (jako Chesterton), i když k vyjádření tohoto přístupu Neumann používal bergsonovský slovník:

„Vidouce věci v jejich souvislosti s plynoucím životem, vidíme je zcela jiné než ti, kdož je analyzovali jako izolovaná, rozlišená, mrtvá čísla anebo předtím hleděli na ně jako na zázraky boží. Věci zcela obyčejné vzbuzují v nás pocity, o nichž se lidem před námi ani nezdálo, vidíme je nově vynikající do jejich nitra, a tu není divu, že se nám přes prostotu a všednost svou zdají hodny toho, aby se staly součástí obrazového bohatství básníků. Byly nám otevřeny oči, ze světa domněle známého přešli jsme v nový svět, ze skutečnosti domnělé ve skutečnost jasnou a pravou, obdivujeme se jako lidé, kteří z rodné dědiny přijdou do veleměsta nebo z idylických niv do tropického pralesa, obdivujeme se stále a intenzivně, obdivujeme se celku i každé podrobnosti, a poněvadž každá podrobnost má pro nás půvab novosti a nesmírnou důležitost, nový poměr ke všem ostatním detailům, daný rytmem života, obdivujeme se i věcem zcela prostým, nevycházejíce v daných okamžicích intuitivního chápání života z opojení. První zralí modernisté, první objevitelé.“ (Neumann 1973, 26n)

Jestliže Neumann dával toto vidění světa do kontrastu s pohledem na věci jako „zázraky boží“, pak Chesterton je vnímá příznakově právě proto, že jsou pro něj „zázraky božími“. Právě odmítavý vztah k náboženství¹⁹² (který tehdy sdílel také K. Čapek¹⁹³) Neumanna a Čapka v této době od Chestertona výrazně odlišoval, stejně jako Neumannem

¹⁹² „Křesťanský dualism je modernímu člověku nesrozumitelný a odporný.“ (Neumann 1973, 78)

¹⁹³ „Moderní umění je svým charakterem pokusné, technické a vynalézavé, navenek výbojné a uvnitř se houževnatě konstituující; je to umění pracovní a ve všech těchto charakterech zdá se spíše pokračováním a pročištěním téhož ducha, který dal minulému století ráz tak činný a intenzivní, než odporem a reakcí proti němu. Duch "ateistické" doby dochází velikého vypětí a sublimování ve snahách našich dnů. Uvolnění moderního člověka stálo příliš mnoho úsilí a obsahuje ještě příliš mnoho popudů, než aby mohlo být škrtnuto jménem nečinné myšlenky "religiózní", která v sobě nutně tají nějaké tradiční, ještě přednedávnm těžce přemáhané věci. Ať jen vznikne. náboženství, dílo ohromné syntézy; nikdo nemůže si toho nepřátí; ale musí to býti náboženství konstruované z nových skutků, nikoliv utkané ze starých slov a pojmů. Slibuje-li dnes někdo náboženství, je tu nebezpečí, že v nitru tohoto trojského koně budou k nám vpašovány věci, o kterých myslíme, že jsou již přemoženy. Moderní umění a novodobé tendence vůbec neměly by tedy být připoutávány k nějaké náboženské myšlence.“ (Čapek 1984a, 330)

zdůrazňovaný požadavek „syrovosti výrazu“ a „protitradičnost nové poezie“ (Neumann 1973, 78). Výše zmíněných shod si však Neumann možná byl později vědom, podle vzpomínek Z. Kalisty „pohrdavý smích katolického anarchisty G. K. Chestertona došel živého uznání i u Karla Tomana a ještě víc u S. K. Neumanna“ (Kalista 1997, 736), v Neumannově díle se však s Chestertonovým jménem setkáme jen zřídka¹⁹⁴.

Bojovníkem proti skepsi byl také K. Čapek, vítaným terčem kvůli svému údajnému skepticizmu se Čapkovi r. 1913 stal G. Flaubert (ve stejném duchu psal Chesterton o Ibsenovi¹⁹⁵):

„V hloubi díla Flaubertova nacházíme jakousi negaci, jež má cosi trvalého a nezměnitelného; není to ovšem popření něčeho, nýbrž stav nedůvěry, odporu a zklamání, tyto finesy negativismu, skepse, jež táhne se tenkými nitkami veškerým lidstvem a nikdy nesplývá s jeho dějinnou kostrou [...] Z nálady díla Hamsunova bylo by možno kvintesencovati duchový ráz oné generace; tolik je tu uloženo éterického a pelového půvabu, zcela vágního, mimovolného a udrževšího se v nejneurčitějších a nejprchavějších pasážích těchto románů. Je to pel doby, jež pomíjí, a nezadržitelná cena, jež není dána věcem absolutním. Tato díla jsou z těch, jež vznikla z pozitivního příklonění k živé povaze časové [...] Paní Bovaryová naprosto není z těchto děl; jí schází atmosféra... Schází jí kladnost ve smyslu výše naznačeném. Mnozí se domnívají, že právě toto "scházení" je předností a hodnotou díla Flaubertova, jež je absolutní, nadčasové a věčné. O hodnotě Flaubertově nemůže býti sporu; avšak toto mínění a každá podobná maxima je sporná a popíratelná.“ (Čapek 1984, 307nn)

Ve zcela stejném duchu bude o Flaubertovi psát později Čapkův generační druh F. Peroutka:

„Flaubert, jenž v leckterém ohledu je otcem moderní literatury, je prudký pesimista, který si nezadá

¹⁹⁴ Roku 1920 Neumann napsal: „Huysmansovo dílo bylo z těch, které podporovalo vznik pohádky o renesanci katolicismu. Tuto pohádku neudrží dnes ani Chesterton, který básnický i lidský stojí mnohem výše, ani jiní vynikající katolíci. Katolicism dohrál svou úlohu jako obecné náboženství, protože ztrácí ustavičně... i poslední zbytky svého vlivu.“ (Neumann 1972, 376)

¹⁹⁵ „Co této veliké moderní literatuře, již Ibsen jest typem, bylo vytknuto, a myslím, že právem vytknuto, toť to, že zatím co oko postřehující, které věci jsou špatné, nabývá povážlivé a šířavé jasnosti, oko pozorující, které věci jsou správné, v každé chvíli víc a více se kalí, až bezpochyby téměř slepne [...] Moderní realisté jsou pravým jménem teroristé, jako dynamitníci.“ (Chesterton 1915, 25n)

Schopenhauerovi [...] Chceme-li spravedlivě ocenit význam Chestertonův, nesmíme zapomínat, že bojuje zejména proti rozšíření takovéto nálady v lidstvu. Co se stalo Flaubertovi a co se stalo jeho osobám, že končí v takovém zoufalství? Po pravdě řečeno, nestalo se jim nic, a nebylo to neštěstí, nýbrž zjemnělé a neotužilé nervy, jež je přivedly na tuto pochmurnou dráhu.“ (Peroutka 1932)

Na Chestertonovi byly především ve 20. letech kladně přijímány právě ty hodnoty, které vesměs do literatury vnášela už předválečná moderna, a takto hodnocen byl jak jedním z jejích hlavních protagonistů K. Čapkem, tak některými autory tzv. čapkovské generace, kteří s Almanachem na rok 1914 neměli nic společného (Peroutka, Rutte), tak poválečnou avantgardou, která se ve většině svých cílů s onou předválečnou modernou, alespoň ze zpětného pohledu, shodovala, jak napsala Strohsová v citovaném textu a jak popsal Opelík¹⁹⁶. Na Chestertonovi je všechny přitahovalo jeho zdůraznění kladného postoje k životu a světu, jeho zájem o věci i opovrhované a přehlížené (to dobře vyjadřuje Chestertonův výrok „Kategoricky popírám, že vůbec může být něco nezajímavého.“), vysoce oceňovali také jeho zájem o „periferní“ literární žánry (krváky, detektivky). Na rozdíl od anglických recipientů byl pro mnohé české Chesterton

¹⁹⁶ „Až zaráží, jaká příbuznost poutá obecná východiska obou generací. Předválečná avantgarda [...] manifestovala humanismus svým základním tvůrčím principem, konstituci díla jako nové, jen na člověku závislé a tedy svěbytné reality - meziválečná avantgarda dobírala se svého humanismu, orientovaného na perspektivu beztrždní socialistické společnosti, prostřednictvím základní snahy o tvorbu docelující člověka v harmonického, vnitřně bohatého, totálního jedince. Čapkovská generace usilovala o "neklasickou krásu" a inspirovala se přitom dotud neuznávanými oblastmi lidské tvorby, poválečná generace usilovala o "novou krásu" a také přitom daleko překračovala uznávané hranice umění. Sama ostatně jednu ze svých základních tendencí shrnula v kategorické heslo, aby nové umění nebylo už uměním, čímž mířila jak na motivy jeho zrodu, tak na jeho zapojení do života což však k témuž postulátu nesměřovala už spontánní, Whitmana se týkající rada Josefa Čapka (z r. 1912) "Hleďte, abyste ty verše nečetla jako umění..."? Když mladí z Devětsilu cílevědomě usilovali o novou tvorbu odpovídající nové (porevoluční) době, chtěli vycházet z principů, na nichž spočívalo umění a zábava skutečně (městským) lidem přijímané. Ocituje-li např. mezititulky z článku, v němž A. Černík 1922, v intencích dobových debat, souhrnně probral "radosti elektrického století" - byly jimi kino; cirkus a varieté; kabaret, bar, moderní tance; poutě, posvícení, kolotoče, výlety, fotbal, veslování, vzduchoplavectví -, je jasné, že na většinu z těchto jevů zaměřila svou pozornost už předválečná avantgarda, zbavujíc je dosavadní méněcennosti, a že o nich vážně - byť na jiné úrovni - přemýšlela ve vztahu k vlastní tvorbě.“ (Opelík 1980, 156n)

moderní autor¹⁹⁷ (snad pouze Čapek jej takto nikdy neoznačil): E. Bass psal o „modernosti Chestertonova ducha“ (Bass 1927), pro Rutteho byl Chesterton zakladatelem pragmatické estetiky a hlasatelem „moderní demokratické krásy“¹⁹⁸, pro Václavka „člověkem velmi moderním“ (Václavek 1924, 190), pro Teigeho „spisovatelem velmi moderním v nejlepším smyslu toho slova“ (Teige 1924), i podle Götze jeho „umění má cosi svrchovaně moderního, co přičleňuje Chestertona k dlouhé řadě mladých evropských umělců“ (Götz 1925), podle Peroutky je „velmi jemným moderním myslitelem anglickým“¹⁹⁹ (Peroutka 1925, 173) a zakladatelem „nové filozofie“²⁰⁰.

Čapek a Peroutka na jedné straně a Václavek a Teige na straně druhé se však zcela rozcházel v interpretaci onoho „kladného postoje k životu a světu“. Zatímco avantgardní autoři u Chestertona zdůrazňují „potřebu pestrého, prostorového, mimoděčného, neracionalistického obrazu světa“ a zvláště „jeho boj

¹⁹⁷ Tento pojem však měl v Anglii poněkud odlišný význam: k charakteristice „moderního“ spisovatele patřila „indifference to purely social values“ (Bergonzi 1970, 17), oproti tomu silný sociální akcent byl přítomný již v Manifestu České moderny a V. Nezval zařadil mezi „moderní básnické směry“ také proletářskou poezii a socialistický realismus (Nezval 1989), občanská angažovanost a zájem o sociální otázky prostřednictvím uměleckého díla tedy v Čechách s „modernismem“ nebyla v rozporu. Nejenom v českém prostředí je ovšem možné mluvit o několika modernách (F.Vodička 1998); vztah levicových umělců a intelektuálů k modernímu umění přitom ani v meziválečném období nebyl jednoznačný, stejně jako Chesterton je odsuzoval třeba Z. Nejedlý (Kusák 1998, 88) nebo S.K. Neumann: simultánně s jeho odsouzením výstavy Dnešní Mánes r. 1937 (coby umění „zvrácenosti“ a „úpadkových proudů“) napadly spolek Mánes také české pravicové kruhy (mezi něž patřil i Chestertonův obdivovatel Karel Schwarzenberg) a fašistické bojůvky podnikly dokonce na výstavu útok (Kusák 1998, 133). F. Vodička referoval také o obdobném názoru na moderní umění prezentovaném v oficiální Velké sovětské encyklopedii: „Modernismus bývá v tomto pojetí ztotožňován s dekadencí a antirealismem a stává se pojmem hodnotícím. Za těchto okolností dostává modernost obsažená v „modernismu“ pejorativní charakter“ (F.Vodička 1998).

¹⁹⁸ Rutte M.: *Nový svět*. Praha 1919, s. 40

¹⁹⁹ Toto slovo má však u něj (i když ve slabší míře než u Chestertona) někdy pejorativní význam, je konotováno s přílišnou skepsí a pesimismem, které kritizoval třeba na Flaubertovi (jak jsem citoval výše).

²⁰⁰ „Bude znakem nové filosofie, že se přestane snažit vyměnit člověka za něco jiného. V té věci nepatří k nové filosofii nikdo více než Chesterton.“ (Peroutka F.: *Sluší-li se býti realistou*. Praha 1993, 181)

proti racionalismu, proti tyranii dotěrného rozumu, jenž zplošťuje a zešedivuje svěží obraz světa“ (Václavek 1924, 190) a naznačují i revoluční potenciál jeho děl²⁰¹, Čapek, Rutte a Peroutka ocenili jeho obranu řádu (tendenci k znovupotvrzení) a jeho zájem o (čapkovsky řečeno) obyčejného člověka (všichni citují Chestertonův výrok „To, co v našich očích jest hodnotno a co lásky zasluhuje, toť člověk - starý, pivo pijící, náboženstva tvořící, bojující, podléhající, smyslový, úctyhodný člověk.“ (Chesterton 1915, s. 58), aniž by věnovali pozornost jeho pokračování:

„Když Kristus v symbolické chvíli ustavoval svoji velikou společnost, nevolí za její kámen úhelní ani brilantního Pavla, ani mystického Jana, nýbrž nespolehlivce, domýšlivce, zbabělce - slovem, člověk. A na té skále vzdělal Církev svou, a brány pekelné ji nepřemohly. Všecky říše a království padly pro svou vrozenou a ustavičnou slabost, že byly založeny silnými lidmi a na silných lidech. Ale tato jediná věc, historická křesťanská Církev, byla založena na člověku slabém, a proto jest nezničitelná, neboť žádný řetěz není silnější než jeho nejslabší článek.“ (Chesterton 1915, 58))

Důraz na hledání pozitivních hodnot (vyslovený v citovaném Čapkově článku z roku 1915) ještě u jejich generace umocnil zážitek 1. světové války; i když Čapek ani Peroutka na frontu nenarukovali, oba zdůrazňovali důležitost těchto zkušeností pro celou svou generaci:

„Když jsme se po válce, poplenní a prořídli, vraceli k svému dílu, čekaly nás úkoly docela jiné; jednoho po druhém popadl praktický život a nutil ho k výkonům jiným než k snění a naslouchání. Tak se stalo, že jsme ztratili generaci.“ (Čapek 1985, 523)

Podobný životní pocit vyjádřil roku 1931 v článku
Vysvětlení směru také Peroutka:

²⁰¹ „vkrádají se do Chestertonova díla i prvky revoluční. „Koule a kříž“ velkolepě kreslí zneužití civilizace těmi, kdož škrtí volnost bytí pro něco zaujat. Přes „názory“, v nichž se s ním rozcházíme, podává nám tu Chesterton ruku.“ (Václavek 1924, 190)

„Že by celá tato generace mohla být obětována - to nebylo pouhé slovo, to bylo skutečné nebezpečí. Lidé měli za sebou čtyři a půl roku světové války - byly to čtyři a půl roku položivota. Měli mít před sebou ještě deset nebo dvacet let chaosu? Měla tato generace být odsouzena, aby dožila život v strádání a utrpení a nepoznala klidu a bezpečí? Postavili jsme se pod prapor touhy žít - a když ostatní mysli, že nás za ruku vede skřítek šosáctví, právě v té chvíli slyšeli jsme nad svou hlavou šlehat prapor se sladkými barvami života. V Rusku bylo vidět, že opravdu život celé jedné generace může být v těchto časech obětován dnes se to tam už i oficiálně přiznává, aje to temné pozadí pětiletky, at už dopadne jakkoliv. Naše pomlouvaná umírněnost, která byla vykládána jako následek jakési osudné slabosti, měla naopak svůj skutečný zdroj v lásce k životu. Nepřáli jsme si, aby tato generace byla pod tou nebo onou radikální záminkou oloupena o všechny dary života. Chtěli jsme, aby přišla do budoucnosti s oběti pokud možno nejmenšími. Jen z tohoto hlediska můžeme být posuzováni správně. Tento zájem mím byl nad všechny zajímavé teorie. Raději jsme vypadali šedivě. Nechabost, nýbrž životnost z nás promlouvala, když jsme usilovali o to, abychom přišli do budoucnosti, která je nevyhnutelná, v pořádku. Pořádek ušetřuje zbytečných obětí.“ (Peroutka 1991, 145)

V polemice s K. H. Hilarem, který Peroutku obvinil z „návratu k biedermeieru“ a nazval ho – což bylo vzhledem ke kontextu míněno zřejmě pojerativně - „naším českým Chestertonem“ (Hilar 1925, 135), pak Peroutka ve svém slavném výroku dal před tehdejšímu předsedou komunistické strany přednost postavě symbolizující „maloměšťáctví“: „Je-li pravda, že je v této situaci třeba podati ruku buď Hakenovi a Zdeňku Nejedlému nebo panu Kondelíkovi, pak dovolu, abych ji podal tomuto. Mám dojem, že bych tím podával ruku demokracii.“ (Peroutka 1925, 116) Peroutka se nebojí ani používání pejorativního pojmu „šosák“ v pozitivním smyslu:

„Předpokládá-li kdo, že zdravý rozum, common sense, leze jako pes jen ve stopách šosáků a Kondelíků, nutí nás, abychom se přidali na tuto stranu, neboť nechceme býti bez zdravého rozumu. Prosím, zvykněme si na duchového člověka nového typu: s láskou k normálnosti. Jest možno vzdychati nad tím, že v Evropě se pan Kondelík ujímá vlády. Ale kdyby rozum bouřliváků byl dobrý, nikdy by se nemohli šosáci ujmouti řízení věcí. Obávám se, že demokracie vždy bude poněkud vládou šosáků, neboť bude vždy vládou normálnosti. Není systému, jímž bychom zajistili, že vláda věcí vždy přijde do rukou nejduchovějších lidí. Je otázka, bylo-li by lépe, kdyby vládli bohémové, ne šosáci. V podstatě jsou to lidé práce, kteří se ujali vlády v Evropě, a jen nervosní mysl bude v jejich počínech

krok za krokem čichati šosáctví. Není to návrat k biedermayeru, co nás ovládá: je to mnohem spíše nová filosofie, která se už nestydí za sympatie k normálnímu člověku. Filosofie, která nemá ráda normálního člověka, nemůže býti demokratická.“ (Peroutka 1925, 123)

Právě Chesterton byl pro Peroutku zakladatelem této „nové filosofie“, jak už bylo zmíněno výše; právě v Chestertonovi našli Čapek s Peroutkou ideálního hlasatele tohoto proklamovaného příklonu k „obyčejnému“, „normálnímu“ životu a člověku²⁰². Čapek, o kterém Václavek napíše, že „jeho umění není daleko Ignáta Herrmanna“ (Václavek 1928, 38), toto pojetí Chestertona nejpregnantněji vyjádřil až v Chestertonově nekrologu:

„Vyslovoval myšlenky téměř samozřejmé; že vesele a zplna hrdla velebil věci, které náleží mezi pět švestek obyčejného lidského života, jako je domov, víra, demokracie, řád a důvěra. Byl jako kouzelník, který vytahuje králíky z klobouku nebo odkud; nejvážnější pravdy, nejvznešenější výzvy vysypával ze svého hravého a laskavého humoru; byl to skotačící filozof, který metal kozelce ze samé radosti, že má co dělat s pravdou a vážností nesmrtelné člověčiny. Nesnažil se mít víc rozumu nebo vidět věci jinak než "obyčejný, pivo pijící Angličan". Ale zato hájil prostotu a konzervativnost lidského života s nejskvělejší genialitou poety a apoštola zároveň. I jeho dílo je, řečeno ve zkratce, velická apologie náboženství a katolicismu. Ale nemluvil jako ponurý kazatel, nýbrž jako veselý věřící, kterým šíje optimismus, kašparovská nezbednost i gargantuovská kyprost. Nevíme, jak je v nebesích odměňován humor; ale je-li tam pro něj sebemenší čestné místo, pak Gilbert Keith Chesterton, Angličan, zasluhuje nějakého stupně blahoslavenství, jehož svátek by navěky mohl slavit veškeren lidský svět bez rozdílu věr.“ (Čapek 1986, 679)

Přitom Čapek i Peroutka nebyli zcela spokojeni se stávajícími (zvláště sociálními) poměry za první republiky, oba

²⁰² „Myslím, že ve věku demokracie nemáme být za nic tak vděční jako za to, dovede-li v nás někdo vzkřísit víru v obyčejného člověka. Neboť demokracie - toť obyčejný člověk, a buď se demokracie vyrovná s obyčejným člověkem, nebo demokracie nebude. Byli spisovatelé, kteří ukápli několik kapek obzvláště vytříbené poezie na temeno postav výjimečných. Chesterton zalil poezií prostého člověka.“ (Peroutka 181)

viděli budoucnost ve spojení liberalismu a socialismu. Jak správně napsal J. Brabec, „Čapek ve 20. letech jen obtížně hledal rovnováhu při obraně a kritice mocensky strukturované české společnosti.“ (Brabec in Valenta – Voráček – Harna 1999, 437); tento ambivalentní postoj je také vyjádřen v jeho obraně středního stavu ze stati Proč nejsem komunistou:

„Zastávám se dnešního světa, ne proto, že by to byl svět bohatých, ale protože to je zároveň svět chudých a pak těch prostředních, těch drcených mezi žernovy kapitálu a třídního proletariátu, kteří dnes jakžtakž udržují a zachraňují největší část lidských hodnot. Neznám celkem oněch deset tisíc bohatých, a nemohu je tedy soudit; avšak soudil jsem třídu, jež se nazývá buržoazie, takže mi byl vytýkán špinavý pesimismus. Říkám to proto, abych měl tím větší právo zastati se do jisté míry těch, k jichž vadám a vinám jistě nejsem slepý. Proletariát nemůže tuto třídu nahraditi, ale může do ní vejít. Není proletářské kultury přes všechny programové švindly; není dnes celkem ani národopisné kultury, ani aristokratické kultury, ani náboženské kultury; co zbývá na kulturních hodnotách, spočívá na houževnaté, konzervativní a přitom silně individualizované vrstvě buržoazní.“ (Čapek 1988, 418)

I později se Čapek na adresu buržoazie vyjadřoval ambivalentně a negativní tón dokonce sílí²⁰³, ale přesto je možné celkově konstatovat, že Čapkovo a Peroutkovo pojetí Chestertona úzce souvisí právě s jejich obranou „středního stavu“²⁰⁴ (to, že byli již svými marxistickými a katolickými

²⁰³ „Někteří si vzali do hlavy nazývat mne člověkem buržoazním. Míníte-li tím, že raději sedím doma, škrabu povídačky nebo "obírám lístky pelargónií", místo abych v kavárně rozjímal o věšení měšťáků, nemohu se tomu bránit; ale chcete-li tím na mne naložit, že se sdílím o názory pravice, tu, lidičky, žádáte ode mne příliš mnoho, a nemohu vám vyhovět. Líbení sice není argument, ale mně se buržoazie – zvláště ta naše – nechce líbit. Mám intenzivně nerad její náhledy a stanoviska, její kulturní indolenci, její duševní typus; nemohu dobře nalézt, co by na ní krom několika lidí bylo k hájení nebo šetření. Nebýt s ní, nebýt jeden z ní, to opravdu není kumšt ani zásluha; stačí podívat se na její ideály, záliby a sympatie, aby toho měl člověk jak náleží plné zuby.“ (Čapek 1991, 160)

²⁰⁴ Ten je ostatně dodnes hodnocen značně rozporuplně: „Podle jedněch se střední třída neustále rozšiřuje a její součástí se stávají stále další a další vrstvy společnosti. Jiní naopak soudí, že tato třída se od všech ostatních stále více distancuje a uzavírá se sama do sebe. Podle mínění některých je střední třída obyčejným průměrem. Normálem, běžným standardem společnosti, podle jiných představuje reálnou či přinejmenším potenciální společenskou elitu. Zatímco jedni soudí, že střední třída dokáže společnost tvořivě a inteligentně integrovat, druzí v ní vidí jen beznadějně konformní masu. Rozporné hodnocení jejich kvalit nalezneme často dokonce u téhož badatele a již Alexis de Tocqueville zároveň obdivoval občanskou angažovanost středních vrstev a zároveň se děsil jejich tendence zabývat se jen svým majetkem a stahovat se do soukromí. Proti názoru, že střední třídy společnost spolehlivě stabilizují, stojí neméně rozšířený názor, jenž tvrdí, že ji naopak v záchvatech statusové paniky destabilizují a rozkládají.“ (Keller 2000, 10)

současníky a pak další desítky let oficiálně označování jak „buržoazní“, bylo v tomto smyslu jistě oprávněné), a Chesterton se tak dostává do jedné řady s literárními postavami otcem Kondelíkem a Matějem Broučkem, s prvním z nich se Peroutka ve statí Jak se stáváme Kondelíky obrazně dokonce ztotožnil. Právě Brouček začal být v této době většinou české publicistiky vnímán negativně, což byla značná změna oproti interpretacím z 80. a 90. let 19. století:

„Čechova satira byla vnímána jako konstruktivní kritika do vlastních řad, motivovaná snahou posílit národ na jeho vzestupu k ekonomické i kulturní svébytnosti. Diskuse nad Matějem Broučkem proto nesměřovaly k sebemrškačským úvahám o naší národní malosti (tak jako se to při zamýšlení nad negativními českými typy nezřídka stávalo v pozdějších letech), nýbrž naopak k podněcování národního aktivismu.

Teprve s léty nabývala dikce protibroučkovských výpadů na ostrosti a sílil její konfrontační tón; jestliže na sklonku 80. let 19. století byl Matěj Brouček přes své vady stále pociťován jako člen národního kolektivu, pozdější, zejména meziválečná publicistika se od něho zřetelně distancovala: jeho vady už nejsou chápány jako naše, nýbrž jako jejich - tj. nenáviděných měšťáků, kteří ve stádech běhají světem, nedotknutelní ve své prostřednosti. Čechova próza je v tomto osvětlení vnímána nikoli jako zábavná četba, nýbrž jako krutá satira a Matěj Brouček jako esence záporných vlastností, jako omezený, poťouchlý, průměrný, pohodlný, nedůsledný, prolhaný člověk.“ (Mocná 2002, 43)

Pokud se nyní vrátíme k úvodu této kapitoly, je možné konstatovat, že v Čechách, kde byl původ většiny lidí podle některých interpretací středostavovský²⁰⁵, se až s určitým zpožděním projevila ona F. Furetem výborně popsaná

²⁰⁵ „Později - a to i ve srovnání s místními Němci - započatá industrializace ušetřila Čechy do jisté míry od následků "divokého" a sociálně agresivního kapitalistického gründerství a manchesterismu. Čechům sice chyběly tradiční nejvyšší třídy, ale neměli také tolik pauperizovaných vrstev. Z této svérázně vyvážené sociální struktury se odvozovala i jejich politická kultura, v níž chyběl "konzervatismus velkého stylu" (Patočka), ale také silnější nihilistické a anarchistické revolucionářství. Odtud její poměrná stabilita, její převážně reformní zaměření, charakteristické nechutí k extrémismu.“ (Křen 1992, 71)

nenávisť buržoazie k sobě samé, vyjádřená u nás však již v Manifestu České moderny²⁰⁶:

„všetko, čo meštiak vynášiel, sa obrátilo proti nemu. Povzniesol sa pomocou peňazí, ktoré mu dovolili rozložiť zdnuka aristokratický "rang"; tento prostriedok rovnosti však z neho urobil aristokrata nového typu, ktorýbol ešte väčšmi v zajatí bohatstva, ako bol šľachtic v zajatí svojho zrodu. Bol krstným otcom ľudských práv, ale sloboda mu nahánala hrazu, a rovnosť ešte viac. Bol otcom demokracie, vďaka ktorej je každý človek rovný ostatným, zapojený so všetkými do budovania spoločnosti, a vďaka ktorej sa každý, tým, že dodržiava zákon, podriaďuje len sám sebe. Demokracia však odhalila krehkosť jeho vlády a zároveň hrozbu más, t.j. chudobných... Nenávisť k meštiakovi, ktorá sa zrodila z demokracie a prekvitala v jej lone, je nenávisťou k druhému len navonok. V svojej podstate je to nenávisť k sebe samému.“ (Furet 2000, 26)²⁰⁷

Jak jsem ukázal výše, Chesterton toto pohrdání „měšťáky“ nesdílel. Pro ty výjimečné autory českého

²⁰⁶ „Buržoazie celé Evropy je stejná. Emancipovaná francouzskou revolucí zapomněla záhy na trpký osud potlačovaných a svorně s feudály a svorně se sedláky - i tito prošli podobnou školou - staví se proti mozočným, prosícím rukám bílých otroků.“ - Zpětně někteří interpreti nacházejí známky maloměšťáctví ještě mnohem dříve, např. „v polovině 19. století vycházel v Humoristických listech seriál, jehož hrdinou byl „přenešťastný světa tvor Emanuel Pyšišvor.“ Šlo prý o satiru na maloměšťáky, jejichž představitelem byl hlupák, šosák a omezenec zvaný Emanuel Pyšišvor.“ (Novotný 2003, 89)

²⁰⁷ „Tento pocit však, najmä vo svojich najprudších prejavoch, čerpá napriek tomu aj z vnútorných zdrojov. Vyskytuje sa takmer všade, stretli sme sa s ním u spisovateľov a umelcov, dokonca aj u tých, ktorí - ako napríklad Stendhal - neboli ani aristokrati, ani socialisti. Často vyvoláva konflikty v lone rodiny, vzburu synov proti otcom, ktorí v mene slobody protestujú proti prirodzenému zákonu. Hlavná hybná sila je vnútri buržoázneho sveta, v jeho protirečeniach. V jadre protimeštiackej vášne sa nachádzajú aj trvalé výčitky meštiaka alebo jeho zlé svedomie... Na zástave má vpísanú univerzálnosť, no zároveň pochybuje o pravdivosti toho, čo hlása: jedna časť jeho ja dáva za pravdu jeho protivníkovi, pretože hovoria v mene jeho vlastných princípov. Odtiaľ pramení tá črta, ktorú má nepochybne vo svetových dejinách len moderná demokracia: tá nekonečná schopnosť produkovať deti a mužov, ktorí nenávidia spoločenský a politický režim, v ktorom sa narodili, nenávidia vzduch, ktorý dýchajú, hoci z neho žijú a iný nepoznali. Nemám tu už na mysli tých, ktorí po demokratickej revolúcii banujú za starým svetom, v ktorom vyrástli a z ktorého si uchovali spomienky a zvyky. Mám tu, naopak, na mysli tú politickú vašen tvoriacu demokraciu ako takú, tú morálnu radikalizáciu vernosti zásadám, ktorá v modemej spoločnosti robí takmer z každého, vrátane samotného meštiaka, nepriateľa meštiaka. Základným výjavom tejto spoločnosti nie je, ako sa nazdával Marx, boj robotníka proti meštiakovi: ak totiž robotník sníva iba o tom, aby sa stal meštiakom, tento boj je jednoducho súčasťou všeobecného pohybu demokracie. Oveľa podstatnejšia je nenávisť meštiaka k sebe samému a to vnútorné rozpoltenie, ktoré ho obracia proti tomu, čím je.“ (Furet 2000, 26nn)

intelektuálního světa meziválečného období, kteří nenávidí k měšťákovi nesdíleli, byl proto Chesterton autoritou, v jejímž jménu se zastávali středního stavu. Mezi takové výjimky patřil vedle levicově liberálního Peroutky ve 30. letech i pravicový zastánce korporativismu Stanislav Berounský²⁰⁸:

„Můžeme klidně říci, že v současné evropské společnosti kapitalistické, která podle Belloca znovu začíná nabývat podoby a obsahu společnosti otrocké, představuje střední stav jedno z posledních útočišť svobody, a je pochopitelné, že právě z prostředí středního stavu se berou síly, jež zastavují vývojový proces k státnímu kapitalismu nebo k státnímu socialismu. Střední stav je v dnešní společnosti jednou z posledních rezervací, v nichž je ještě radost z tvoření, v nichž práce má ještě smysl. Z těchto důvodů právě střední stav vytváří dnes ještě kulturní prostředí, zde ještě je pasivní účast na kulturní tvorbě a zde se ještě může tvořit. Střední stav, jehož příslušníci jsou ve svých sociálních potřebách poměrně saturováni, v němž je dána možnost skromného sociálního vzestupu, nevytváří třídních rozporů a zajišťuje sociální a tím i politický mír ve společnosti... Soudobé nesocialistické sociálně-reformní snahy mají na zřeteli především posílení vrstev středostavovských: tak na př. anglický distributismus, hnutí dnes ještě spíše theoretické než prakticko-politické.“ (Berounský 1940, 39n)

²⁰⁸ Odvolával se přitom často na Belloka a jeho Otročský stát: „Vidíme podivuhodně shodné hodnocení významu středního stavu v nynějším hospodářství a v současné společnosti jak u liberalistické, tak i u socialistické národohospodářské teorie. Obě se totiž domnívají, že střední stav dohrál svou historickou úlohu, že měl sice své oprávnění v nekapitalistickém, jen úhradovém hospodářství, že však v kapitalistickém, výdělečném hospodářství je nutně odsouzen k zániku. Liberalistická i socialistická teorie totiž věří v hospodářskou převahu velkého závodu nad malým a středním závodem, a to ve všech výrobních odvětvích. Plným právem je přirovnáván střední stav drcený kapitalismem na jedné straně a ohrožovaný socialismem na druhé straně k zrnu rozemílanému mezi dvěma mlýnskými kameny.“ (Berounský 1940, 9n)

5.1.2. Chesterton, Češi a Poláci

Dalším důvodem Chestertonovy obliby u nás mohla být, vedle samotného faktu, že to byl Angličan sympatizující s Francií a dávající najevo odpor k Německu (což se shodovalo s politickou orientací první republiky) i jeho náklonnost k některým malým národům, mezi které velmi krátkodobě zahrnul také Čechy. Roku 1915 vyšla v Londýně jako předmluva Chestertonova stať, z které však více než skutečné porozumění pro Čechy a Srby promlouvá silné citění protiprušácké:

„Je namístě obava, že průměrně vzdělaný Angličan ví velice málo o Čechách. Se vší pravděpodobností by nikdy nevěděl ani to, že neleží u moře, kdyby byl Shakespeare bezděčně netvrdil opak. Nynější válka však učí Angličany něčemu, co jim kdoví proč nikdy nevstúpili jejich učitelé, a sice troše té historie a zeměpisu. Starobylé, byť potlačené království české bude podobně jako starobylé, byť potlačené království Polské hrát značnou roli v nadcházejícím vzkříšení národů. Způsoby, jakými vykonávalo Rakousko vliv v Čechách stejně jako v Polsku, jsou neodpustitelnější než metody pruských primitivů nikoli proto, že snad Rakousko jednalo hůře, nýbrž proto, že bylo schopno jednat lépe. Rakousko vybudovalo a vlastně stále ještě buduje svou moc na troskách křesťanských zemí, které pro ně představovaly nejvlastnější obranný val proti pohanům. Zatímco se za záchranu, za niž vděčilo Sobieskému, odměnilo anexí a Srbům za křížovou výpravu intrikami, za své ovládnutí Čech mohlo děkovat vítězství muslimů u Moháče.

Rakousko nikdy neváhalo prolévat na obranu víry krev svých sousedů. Dnešní popruštělé Rakousko je však v Čechách i jinde postaveno tváří v tvář čemusi, co zprušáčtělý duch nikdy nepochopí - omlazení, které přichází po porážce. Jeden anglický novapohanský básník prohlásil, že pouze jeden Bůh zemřel; měl však asi ještě dodat, že pouze jeden vůbec kdy vstal z mrtvých. Toto pojetí zrození, které začíná smrtí, je pro severského barbara nepředstavitelné; nesmrtelnost trpících národů jej tudíž ohromuje a mate. Tyto malé křesťanské státy totiž porážku nejen přežívají, nýbrž dokonce oslavují. Odvozují svou existenci z porážky; ne jako pohané ab urbe condita, ale spíše ab urbe capta. Jedna česká píseň a přísloví praví: „Na poli u Moháče bylo ztraceno mnohem víc“. Podobně Angličané říkají (rozpomínajíce se snad na svá námořní dočtrdružství): „Na moři se dějí ještě horší věci“. Jeden moderní srbský sochař má v úmyslu postavit velkolepý pomník znázorňující srbské zhroucení u Kosova. Prusové naopak nevztyčili žádný obrovský pomník na bitevním poli u Jeny."

Po vzniku států Jugoslaviie a Československa však už měl pro ně jen slova posměchu kvůli neologizmu jejich názvů:

„Lidé by si mysleli, že je školometské povídat si o srbské epice, a dávají v prosté všední řeči přednost hovoru o nové jugoslávské mezinárodní diplomacii. Jsou velmi vzrušeni něčím, čemu říkají Československo, aniž by zřejmě kdy slyšeli o Čechách.“ (Chesterton 1993, 15)²⁰⁹

Na rozdíl třeba od Wellse, který se o Československu vyjadřoval v superlativech²¹⁰ nebo G.B. Shawa, který r. 1927 navrhl T.G. Masaryka za kandidáta na prezidenta případných Spojených států evropských, nyní Chesterton sympatizoval s Polskem a jeho vztah k Čechům se změnil:

„Chesterton dvacátých let nebyl však už tím starým přítelem Čechů, který s nimi kdysi sympatizoval v jejich boji za obnovení českého státu. Ty tam byly doby, kdy na výzvu londýnských Čechů přispěl do jejich slavnostní publikace k 500. výročí mučednické smrti Mistra Jana Husa, které rakouské úřady nedovolovaly jeho krajanům za první světové války důstojně připomenout... Nyní to byl katolický neofyta a polonofil.“ (Vočadlo 1995, 132)

Tento postoj měl Chesterton výslovně potvrdit A. Hoffmeisterovi, který jej osobně navštívil: „Slíbil jsem návštěvu Polákům, Poláci jsou dobří katolíci. Nemoh' jsem tedy dřív k vám, kde kacířství je tak trochu domovem a kde velké vaše národní slavnosti byly ve znamení Mistra Jana Husa.“ (Hoffmeister 1961, 46)

Už jsem ukázal, že Chesterton byl v Polsku stejně oblíben jako u nás (a Polsku zachoval svoji přízeň až do

²⁰⁹ K. Čapek si dobře uvědomal tuto nevýhodu nového státu a sám navrhoval některá alternativní řešení názvu státu.

²¹⁰ „Snad nejnadějnější ze všech nových států středoevropských je Československo pod svým presidentem, čencem Masarykem, a s ministrem zahraničí E. Benešem, jedním z nejschopnějších státníků v Evropě. - Pevně neúnavně spojuje Beneš sousední státy obchodními a vzájemně ochrannými smlouvami. Poznenáhlu vytváří spolek, který slibují státí se východoevropskou konfederací, dosti silnou, aby se uplatnila proti kterékoli jiné evropské moci.“ (Wells 1936, 842)

konce života) – zjednodušeně se snad dá říci, že v Polsku byl oblíben skoro z opačných důvodů: jestliže v Polsku to byla jeho katolická víra a motivy heroického donkichotství v jeho díle, u nás byl oblíben spíše navzdory těmto aspektům svého díla, a obráceně zase Chestertonova nechuť ke šlechtě a opěvování obyčejného člověka nemohla budit nadšení v Polsku.

5.2. Recepce před rokem 1918: mezi

dekadencí a florianovským

katolicismem

Poprvé se Chestertonovo jméno, pokud vím, objevilo v českém tisku roku 1905, kdy časopis Lumír otiskl anketu týkající se otázky, jak povznést moderní drama. Chesterton, charakterizován jako „mladý duchaplný anglický kritik“, odpověděl: „Jediný skutečný a živý popud oživit drama by byl, kdybychom všichni hráli divadlo na ulici, majíce, třeba-li, začerněné tváře. Platnost většiny moderních reforem záleží v tom, že ti lidé se snaží zlepšit jisté instituce, aniž by pro ně měli citu a porozumění [...] Drama musí jako vše ostatní vycházet z lidu.“ (Chesterton in Bartoš 1904)

Těžko říci, zda-li se tyto Chestertonovy řádky dostaly do rukou K. Čapkovi nebo budoucím avantgardistům, ale i takovýmito názory prezentovanými ve svých knihách si Chesterton později získal oblibu autorů, kteří usilovali o to, aby „nové umění už nebylo uměním“ (Opelík 1980, 156n).

Vůbec prvním autorem, který u nás napsal o Chestertonovi souvislý text, byl zřejmě E. Beneš, který roku 1906 v článku, jenž odrážel jeho prvotní velké zklamání z pobytu v Anglii²¹¹, referoval o Chestertonově knize o Dickensonovi:

²¹¹ „Beneš bloudil eastsidskými „slums“ a viděl chudobu a bídu, na kterou nikdy zcela nezapomněl. Vždycky pokládal Rakousko za nejfeudálnější stát v Evropě. Co však viděl v Anglii, onu tak zvanou demokracii, mu zavdalo příčinu k tomu, že se tázal sama sebe, není-li to zde pro široké lidové vrstvy horší než v Rakousku. Jeho první články z Londýna byly krajně pesimistické a plny zoufalství. Když se během dvou tří měsíců toto zklamání trochu opotřebovalo, začal se methodicky dívat, co by v Anglii mohl najít. Věděl, že jeho

„Proráží tu však hodně na povrch, jakož i v celé té knize na mnohých jiných místech, anglická domýšlivost a sebevědomí, mnohdy až odporné a přehnané, silné přesvědčení o nejvyšší dokonalosti všeho anglického a superioritě národa nad vším ostatním světem, „aristokratická demokracie“ anglická, ta proslavená anglická liberálnost a demokracie, jež skutečně demokraticky debatuje o vysoké politice a světovém obchodě a demokraticky nechá lidu svobodu válet se ve špíně a kalu, v neřesti a nemravnosti v rozsáhlých čtvrtích londýnských, zapovídajíc, aby se o všem tom psalo.“ (Beneš 1906, 888)

Takto odsoudil Beneš knihu, která bude později nadšeně přijata v Sovětském svazu pro „odlesk revolučního dění“ a o které bude Peroutka nadšeně referovat r. 1924, že je v ní „uložena Chestertonova záliba v lidu a demokracii“ (Peroutka 1925, 237).

Podle různých svědectví si Chesterton získal oblibu nejen K. Tomana a S. K. Neumanna, ale také L. Klímy („Neobyčejně duchaplný autor. Už dávno se mi nestalo, abych přečetl knihu beletrie najednou, ale Kamaráda Čtvrťka jsem přečetl naráz.“ (Klíma in Bodlák 1948, 95))²¹² a především O. Březiny. Ten psal Anně Pammrové 21. února 1914 toto:

Přiložil jsem na ukázkou dvě knihy z novější anglické literatury. Chesterton má kromě skvělých esejí i dílo beletristické, z něhož některé věci Vám později zašlu. Nezávislý na sugescích přítomné doby, logický až k absurdnu, s podivuhodnou intenzitou a šířkou životní vize má dar rozeznávat duchy. Vblescích jeho paradoxů rozsvětlují se cesty do věků víry, po níž touží duch hledající jistoty a srdce schopné lásky. Má zdravý a podivínský humor své rasy. Zná patos všedního dne, cenu rozumu a práce, ale i krásu svatosti, oslnění duchovního kosmu. Poznáte to ještě lépe z esejí, které Vám chystám pro příští zásilku.“ (Březina 2004, 1033).

První dojmy byly povrchní. Začal studovat ústavu a britské dějiny a občanský vývoj. Začal lépe chápat pevné základy anglické demokracie. Bylo mu lépe. Dospěl k vyrovnanějšímu názoru, než jaký mu z počátku dovolila jeho mladistvá vnímavost a citlivost. Stále sice naříkal na londýnské slums, ale rozuměl už, že jsou jen přechodnou fází. Cítil, že jich nebude, až si lidé zvyknou více používat svých občanských práv. Změnil tón, a když koncem prázdnin odjížděl do Paříže, začal Angličanům rozumět a obdivovat se jim.“ (Hitchcock 1948, 55)

¹² Za upozornění na tento text děkuji kolegovi Josefu Hrdličkovi.

Právě Březina²¹³ se zasloužil o to, že se s Chestertonovým jménem seznámil Josef Florian a že byl první, kdo u nás časopisecky vydal jeho texty, jak dokládá Florianův dopis Březinovi:

„Těž mi toto přichází na mysl: nebylo by spravedливо, „slušno a spravedливо“, uvést Vaše jméno při překladech z Chestertona a Belloka, na orientačních lístcích v Nova et vetera? Vždyť Vy vlastně jste na tyto dva spisovatele upozornil, a tedy pro Čechy je objevil! Zvláště ten Belloc mi mluví z duše!“
(Florian in Březina 2004, 991)

První Chestertonův text, který ve Staré Říši (a vůbec v Čechách) vyšel, byla v roce 1910 jeho stať o Johance z Arku (podle M. C. Putny byl Chesterton „připuštěn, jak staroříšská praxe velí, napoprvé nikoli sám kvůli sobě, ale kvůli tématu, jímž je Bloyova oblíbená hrdinka“ (Putna 1998, 399)) a do roku 1918 vydá Florian ještě tři další Chestertonovy texty. V anonci na vydání Heretiků byl Chesterton A. Strížem, který knihu také přeložil, charakterizován v duchu legendy o svatém Kryštofovi, který chce sloužit tomu nejmocnějšímu na světě, ale je stále zklamáván, až nakonec jako nejmocnějšího uzná Ježíše Krista:

„Prošel všemi filosofickými systémy nynější doby. Každý uměl si nejdokonaleji osvojit, ba v mnohém se ukázal i „učedníkem nad mistra“ rozvinuv jeho principy dál, než původce by si byl pomysll. Ale konec byl pokaždé týž: čím výše kterou soustavu rozvětvoval, tím větší bylo pak její zřícení, neboť žádná neměla základu. Jeho věrnost však dovedla ho posléze k jisté staré stavbě, všemi příboji otřásané, a ta byla první, kterou tento obr myšlenkově nepohnul, neboť tato založena jest na Skále... A jeho zmohutnělí zástupové vybraných průvodcích s podivem poznávají, že se ocitli, kde se nikdo nenadál, a kam leckdo nechtěl – v domě a v náruči starého Otce Boha a zapomenuté matky Církve. A ač se naň mnozí mrzí, že v zhroucených pagodách zasypal jim jejich proslulé bohy, nemohou se od něho odtrhnouti, neboť s Chestertonem jest síla, bujnost, veselí, opojení. On nedospěl katolicismu nějakou literární „konversí“, ale stálým mocným vzrůstem, a na výši své geniální zralosti ukazuje a stylizuje věci, jichž neobjevil a neodvážil se formulovati nikdo.“ (Nova et vetera 13. března 1915, 77)

²¹³ Také v pozdějších knihách zachycujících Březinovy myšlenky (Deml, Chalupný) jsou Březinovy četné pochvalné výroky na Chestertonovu adresu.

V textu bylo také oznámeno připravované vydání Heretiků jako „první knihy Chestertonovy v českém jazyku“ s dodatkem, že „o brzké vydání jeho Orthodoxie i jiných knih již se přičiníme, i proti našim vlažným čtenářům a horlivým nečtenářům a nepřátelům našich knih“.

Po publikování Chestertonova Kamaráda Čtvrťka v Moderní bibliotéce pak muselo být tvrzení o prvenství Florianova nakladatelství (které se však dodnes v odborné literatuře běžně objevuje) korigováno:

„Na orientačním lístku k Chestertonovým Heretikům napsali jsme, že jsou první knihou Chestertonovou v českém jazyku; nevěděli jsme o tomto překladu hlubokého a radostného románu Chestertonova. Heretikové však zůstanou i dále knihou prvnější, Kamarád Čtvrtek pak prvním jich překladem. Jestliže tato kniha jen přeložením idejí Heretiků v praxi; jest však románem absolutních tendencí, i nemožno jí řaditi mezi „literaturu“: jest velikým dílem Moudrosti, o kteréž Verlaine řekl, že není literaturou. Kromě Chestertona filosofa a básníka jest zde pověstný Chesterton rozkošný společník, hýřící nakažlivým optimismem, jenž však z nynějších lidí nenakazí leč ty, kteří se Zjevením La Salettským se těší, až „země se promění jakoby v poušť“, až „nastane pokoj, smír Boha s lidmi“; neboť optimistický systém Chestertonův založen jest na bolesti.“ (Nova et vetera č. 15, červen 1915)

Tento florianovský text, podávající Chestertona v duchu tendencí, kterými jeho dílo soustavně ovlivňoval a interpretoval Belloc (po Florianovi bude před Chestertonem dávat přednost Bellokovi také J. Durych) je silně ideologizující interpretací, která (někdo by řekl prorocky) předjímá postoje, ke kterým se sám Chesterton dostal až později. Z textu je již patrné tušení nebezpečí toho, že Chestertona by se mohli dovolávat i přívrženci zcela jiných ideových táborů než byl ten Florianův: odtud ona snaha vyjmout Chestertona z prostředí „pouhé“ literatury a po Bellokově způsobu tvrdit, že Chestertona mohou správně pochopit pouze katolíci, a to

zřejmě jen ti, kteří věří mariánským zjevením v La Salettě. S mariánským kultem, natožpak s vírou v novodobá mariánská zjevení se však u Chestertona, pokud vím, nesetkáme – pokud měl něco společného s typem zbožnosti Staré Říše, byl to (vedle kultu Johanky) především kult Napoleona²¹⁴ (oproti tomu pro „svatého Jana Žižku“ by se zřejmě Chesterton nedokázal nadchnout).

Zcela jinak (nejen že nepateticky, ale dokonce skoro vtipně) byl pak stylizován článek o Chestertonovi z pera rakouského autora Franze Bleie, publikovaný Florianem r. 1915. Blei, který prošel složitým vývojem ve vztahu ke katolické církvi, z které vystoupil r. 1887 a opět se do ní r. 1919 vrátil, a který se proslavil mimo jiné svým výrokem „Ať žije komunismus a svatá katolická církev“ (Günter 1972), neměl potřebu cenzurovat Chestertonovu zálibu v alkoholu a nijak se nesnažil přeceňovat úlohu bolesti v Chestertonově „optimistickém systému“ jako Florian²¹⁵.

²¹⁴ Z konzervativních pozic bylo Chestertonovo uctívání Napoleona odsouzeno P. Johnsonem: „Z dlouhodobého hlediska je možná ještě závažnější, jak se napoleonský kult rozšířil za hranicemi Francie a zplodil tam vpravdě děsivé potomstvo. Britové, od nichž by člověk čekal, že uprostřed všeobecného rozruchu obnoví zdravý rozum, rovnováhu a úctu k pravdě, udělali ve skutečnosti pravý opak [...] Emerson, nejoblíbenější a nejvlivnější americký spisovatel poloviny devatenáctého století, vychválil Bonaparta jako „činitele či obhájce středních tříd“ a uváděl ho coby archetyp obdivuhodného selfmademana [...] Belloc, Chesterton, Hardy i Shaw oslavovali legendárního Napoleona v různých souvislostech jako „spasitele Evropy“, císaře lidu a opravdového nadčlověka“ (Johnson 2003, 152n).

²¹⁵ „Čtenářům německým G. K. Chesterton není už neznám. Každá nová kniha jeho nalézá dosti nových přátel v táboře odpůrcův. Zajisté, mezi odpůrci, neboť Chesterton jest spisovatelem politickým proti politickým stranám, spisovatelem katolickým proti těm, kteří se katolíky dělají, a literárním kritikem beze všeho respektu pro falešnou důstojnost, s jakou se tento úřad dnešního dne vykonává. Charakteristické pro Chestertona jest, že od let týden co týden píše do Daily News, jichž mírumilovní, nonkonformističtí, abstinentní čtenáři povinni jsou týden co týden dáti si líbiti, aby jim Chesterton mluvil o třech věcech, z nichž dle jich mínění pozůstává peklo, totiž o válce, o katolicismu a o pití vína. Kdybychom Chestertona nazvali originelním, jistě by proti tomu namítl, že mluví jen o věcech nejstarších a pradávně známých, jichž se jen zapomnělo. Ale věci, pro které se na ně zapomnělo, naplňují ho vztekem, jaký od Swifta už nebyl v literatuře vyjádřen, tato bojovnost, tato prudkost útoku, ty do vášniva žhoucí myšlenky vycházejí z veselé, zcela optimistické katolické víry, jež se nijak slavnostně nevynáší ani se nedělá hloupou ani z toho nevypěstuje nových uměleckých nebo psychologických hodnot. Možná, že jest to víra dnes ztracená, kdy duch kapitalismu vládne a v protestantismu nachází sobě lepší akvivalent, a to tak dobře, že naši dnešní oficiální katolíci, třebaže se strany se srocují a na veřejno okázale vystupují, stali se již protestanty. Ale dokud se k této víře bez podmínek hlásí duchové jako Chesterton a Claudel a ještě někdo tu a tam, jest vždycky a přes všecko velikým plamenem života, i když kouř továrních komínů svou

Blei byl u nás, stejně jak Chesterton, poprvé vydán v Moderní bibliotéce v překladu Jarmila Krecara (který pak přeložil i jeho další knihu). Moderní bibliotéku řídil Karel H. Hilar a byla spřízněna s autory kruhu Moderní revue. Je paradoxní, že Hilar, který, jak víme, bude po 1. světové válce používat slova Chesterton takřka jako nadávku, se předtím tolik zasloužil o rozšíření Chestertonova díla u nás (Klíma v citovaném textu chválil právě Hilarem vydanou knihu). Je jen škoda, že Chestertonova kniha nebyla vydána (v duchu vzdělávacího programu nakladatelství zaměřeného na nepoučené čtenáře - jako většina v nakladatelství vydaných titulů) s nějakým doprovodným textem, který by nastínil, co mělo zařazení Chestertona mezi autory jako L. Andrejev, Emanuel z Lešehradu nebo A. Procházka znamenat. Je těžké rozhodnout, zda-li i v případě Chestertona mělo jít o „módní eklekticismus, příjemně zpestřující ediční program a rozšiřující čtenářský okruh edice zařazováním kuriozit a (často jen zdánlivých) efemerit (Alfred Jarry, Hugues Rebelle, Restif de la Bretonne aj.).“ (Zach in Urban – Merhaut 1995, 242)

Roku 1912 vydal rozsáhlý text o Chestertonovi ještě Alfred Fuchs (Fuchs 1912), budoucí významný „prohradně“ orientovaný novinář a katolický konvertita židovského původu. Ač pokřtěný teprve roku 1921, tedy rok před Chestertonem, už dlouho předtím zastával (jako Chesterton) postoje blízké

sedí jej na chvíli zastírá. A Chesterton jest od Swifta nejtypičtějším evropským spisovatelem. Jeho paradox není hrou s nějakým příslovím, s nějakým vtípem, jako rád dělává Wilde, a který nesnese pátrání o své správnosti, a chce býti přijat a zapomenut v salonní konverzací. Ani s důmyslem Shawovým nemá paradox Chestertonův v jádru nic společného. Neboť u Chestertona bývá začátkem nebo závěrem nějaké myšlenky, bývá zesílením, ilustrací a nikdy nestává sám pro sebe; nemožno ho citovati, dlužno ho nechati na jeho místě. A Chesterton jest velikou mravní energií, osamělou a úctyhodnou v době, která se nedoškře výše než na nějakou humanitní úroveň, která blábolí o světovém míru, kdy všecko spěje k rozvratu, a která v tom, když starý Tolstoj zřká se života, herecky nachází, že někde v nejhlubším nitru jest přece ještě poněkud jakoby náboženskou. Gilbert Keith Chesterton, tento stkvělý rváč Hospodinů, tento loyální, srdečný muž, přítel vína a opojení, tento člověk bezstarostný, svobodný a veselý narodil se 29. května 1874.“ (Blei 1915)

katolické církvi. Ve svém článku o Chestertonovi nejprve odsuzuje soudobé pokusy o vytvoření náboženství založeného „na víře v Objektivní Hmotu“, stejně jako snahy mnoha současníků „zkonstruovati si pěkně eklekticky svoje humanitní náboženstvíčko“. Naději naopak hledá u konvertitů, jmenuje Bloye, Hella a Claudela, ti podle něj ukazují, že „právě v těch zemích, které byly nejvíce nakaženy buržoasním soběstačným polověděním, debatérskou problematikou anarchie a dekorativním estheticismem schöngestů, vyskytly se v novém věku duše jiné. Duše, jež chtějí vše, neb nic. Duše na cestě ke konverzi.“ Po krátkém přehledu situace katolictví v dalších evropských zemích se pak dostává k soudobému anglickému katolictví, o kterém právem píše, že je v Čechách nejméně známé. O Chestertonovi píše:

Je to Angličan s francouzskou kulturou... (nic roztomilejšího si nelze přece představit). Spojuje anglickou logičnost s francouzským espretem. Došel k víře jako docházejí lidé jeho typu... k víře z hyperkultury ... a tak se setkává se svým protinožcem Wildem v tom okamžiku, kdy Wildeův Obr z pohádky líbá děťátko. „Proč spatřujeme v pohádkách obry?“ táže se. A odpovídá: „Protože, když vypravujeme pohádky, jsme sami malí. Pokora obnovuje nebe a zemi. Kdo spíše zešílí? Básník či filosof? Spíše filosof, protože je rozumný“. Atd. atd.

Genese jeho víry je tedy jasná. Přivedli ho k víře, ke katolictví (jako tak mnohé) Spencer, Huxley, Bradlaugh.“

Na Chestertonovi zdůrazňuje, že mu „katolictví vyhovuje jako synthesa hlubokých paradoxů“ – dokládá to parafrází části Chestertonovy Ortodoxie (česky vydané až roku 1918). Článek pak končí takto:

Chesterton je hluboký, ale má tu nešťastnou vlastnost, že je duchaplný. A to jej diskredituje. Odvykli jsme si věřit duchaplným lidem. Ale zde můžeme udělat výjimku. Jde o duchaplného Angličana. A tato duchaplnost je jiná, než židovská žurnalistická duchaplnost Karla Krause či Heinricha Heineho. Heine napsal něco, co vlastně napsat nechtěl, ale slovní hříčka ho lákala. Kraus píše „Heine und die Folgen“, kde bojuje proti žurnalistické duchaplnické pololiteratuře - a Belzebub duchaplnosti bojuje v jeho člancích ďáblem žurnalismu. Ale Angličan je jiný. Ať je to Wilde či Chesterton. Neboť u našich Heineovců se skrývá za filosofem a umělcem causeur. Zde je za causeurem umělec a filosof. A co

Fuchsovo účtování s židovskými autory Heinem a Krausem se dá nejspíše popsat jako projev židovské sebenenávisti²¹⁷ - později ale bude Fuchs napadán okruhem autorů revue Řád vedle své prohradní orientace i pro svůj židovský původ (např. Malý 1990, 25), z těchže důvodů byl umučen 16. února 1941 v Dachau. Fuchs se bude na Chestertona (a jeho dsitributivismus) odvolávat ještě ve 30. letech a neúspěšně se bude snažit prosadit je v politice, k tomu však později.

Důkazem postupně se rodící Chestertonovy slávy a obliby je to, že ho postupně začínají vydávat i velmi odlišná

²¹⁶ Maďarský filozof Aurel Kolnai, který pod Chestertonovým vlivem konvertoval ke katolictví, napsal r. 1936 po smrti Chestertona a Krause jakýsi společný nekrolog za oba muže, mezi kterými shledal (na rozdíl od Fuchse) mnohé podobnosti: „Both lived sixty-two years; both were militant heralds of a Christian and essentially moral ideology which served social progress; both had conservative cultural inclinations; both were satirists and prophets rather than artists in the strict sense; both were severe critics of the most horrendous and most peculiar aberrations of our day; and both were spokesmen for Man's traditional conscience rather than for a tyrannically constructed ideal. And both passed away somehow (at least relatively speaking) depleted of what they had to say, having finished the given span of their lifetime. It is impossible not to see some symbolic meaning in the simultaneous and synchronous deaths of Karl Kraus and Gilbert Keith Chesterton... Kraus and Chesterton both hated the pseudo-spirituality of the modernism of the turn of the century with all its plutocratic background; they lashed out at it, ridiculed, and unmasked it; but at the same time, they kept away from all the customary counter-revolutionary and reactionary antiintellectual ideologies, and from the socialist gospels as well. But, in a certain sense, both remain representatives of mankind's evident, timeless conscience, and because of this, they are eccentrics, lacking direct political effect. Both Kraus and Chesterton are, first of all, reasoning, analytical, balancing, informing souls: we could perhaps say that they have in them that spiritual character which was common to the scholastics of the thirteenth century, as well as to the philosophes of the enlightenment of the eighteenth century, in contrast, for instance, to the system-builder in a stricter sense, to the plastic artist, to the founder of religion or to the statesman. But besides all this, it is significant that neither Kraus nor Chesterton was only an orator, a publicist, a critic, a polemicist, a preacher or a glossary-writer: both were also visionaries of elemental force, poets, lyricists, and artists of expression. Kraus is not only an executioner of his many thousands of petty-demoniac opponents and victims but also a preserver and, independently of his polemics, a portrayer possessing marvelous powers of enchantment. Chesterton is rather the objective observer, enjoying the vivid colours of life and its bottomless humorous taste. Even their physical appearance makes them a complementary "pair" in the manner of Don Quixote and Sancho Panza: the ascetically lean and, towards the end of his life, parchment-thin, Chinese-mandarin-like Kraus is the embodiment of the sarcastic type of satire and at the same time he is a ruthlessly precise language-virtuoso; whereas the enormous, lionmaned, bibulous, laughing, kind, wise Chesterton conveys a humorous type of satire and infinite riches in subjects and variations of critical reasoning.“ (Kolnai 1987, 309n)

²¹⁷ Ve své poválečné přednášce O židovské otázce se Fuchs vyslovil pro pro jednoznačnou asimilaci s českým prostředím: „Nesmíme utkvěti pouze u propagandy českožidovské, musíme se i v nežidovských podnicích a spolcích uplatňovat jak Češi mezi Čechy, jinak by naše asimilace byla pouhou frází.“ (Fuchs 1919, 4)

periodika: jeho detektivka Modrý kříž vychází v Lidových novinách (Chesterton 1912a) a Světoboru (Chesterton 1915c), jeho stať zesměšňující soudobý způsob mediální prezentace bohatých vrtev (který jsem citoval výše) v sociálně-demokratickém Právu lidu (Chesterton 1912b).

5.3. Recepce po roce 1918

5.3.1. Chestertonovský „boom“

Skutečný „boom“ Chestertonovy popularity však nastal po roce 1918: díky souhře příznivých okolností a předpokladů vyjmenovaných výše se u nás Chesterton v té době těšil popularitě jdoucí napříč politickým, generačním i literárně-skupinovým rozdělením²¹⁸ - pro mnohé komunisty byl socialistou, pro liberály obráncem demokracie (ve 30. letech pak pro mnohé katolíky zase korporativistou)²¹⁹. Těžko říci, co si teď o svém uvádění Chestertona do našeho kulturního myšlení mysleli ti, kteří se o něj nejvíce zasloužili, Florian a Hilar: převládající chestertonovské interpretace byly v naprostém protikladu s jejich původními intencemi a jejich pojetím Chestertona (i když u Hilara je vlastně neznáme). Každopádně ve Florianových *Nova et vetera* vyšla v červnu 1918 stať H. Nielsena *Moderní reakcionář*, která je ještě ve větším rozporu s původním florianovským pojetím Chestertona než stať F. Bleie a přibližovala se poválečnému pojmání

²¹⁸ Součástí této Chestertonovy popularity bylo také uvedení dramatizace *Kamaráda Čtvrťka* v Národním divadle 23. září 1927 pod režii K. Dostála, ve výpravě V. Hofmana a s hudbou J. Ježka – inscenace však byla přijata ambivaletně až negativně (byla také hrána jen pětkrát), někteří s ní odsoudili i Chestertona (J. Hilbert, F. Krejčí), jiní pouze způsob inscenace.

²¹⁹ Nabízí se zde výrok sv. Pavla: „Jsem svoboden ode všech, ale učinil jsem se otrokem všech, abych mnohé získal. Židům jsem byl židem, abych získal židy. Těm, kteří jsou pod zákonem, byl jsem pod zákonem, abych získal ty, kteří jsou pod zákonem - i když sám pod zákonem nejsem. Těm, kteří jsou bez zákona, byl jsem bez zákona, abych získal ty, kteří jsou bez zákona - i když před Bohem nejsem bez zákona, neboť mým zákonem je Kristus. Těm, kdo jsou slabí, stal jsem se slabým, abych získal slabé. Všem jsem se stal vším, abych získal aspoň některé.“ (1. Korintským 9, 19 – 22) – Je ovšem otázka, zda-li šlo u Chestertona jako u Pavla o jistou misijní strategii či důmyslnou metodu „svádění“. Chesterton naopak velmi rád provokoval a říkal právě ty věci, o kterých věděl, že čtenáře/posluchače pobouří a odradí (v Anglii, jejíž publikum znal mnohem lépe než to české, velký úspěch neměl). Jeho úspěch v Čechách byl v jistém smyslu nezáměrný (nebo aspoň těžko dopředu vy kalkulovatelný) a spadá podle mne do třídy jevů označovaných jako kontingence.

Chesterton: dánský autor totiž interpretuje Chestertona v podstatě jako pragmatika (bez použití tohoto pojmu), pro kterého je křesťanství přitažlivé proto, že bez něj „by nebylo na světě veselo žítí“ (Nielsen 1918, 8) a jeho postoj označuje za „pozitivní agnosticismus“; ten charakterizuje jako „nevědění, které se nekloní ke stránce pochybností, nýbrž ke stránce víry, která okolností, že v jádře nic nevíme, nedá se ochromit, nýbrž naopak se cítí svobodnou přijímat všechno, co je v nejlepším smyslu přirozeno a prospěšné“ (Nielsen 1918, 23)²²⁰.

Už přehled nakladatelů, kteří Chesterton po roce 1918 vydávali, byl pestrý²²¹. Vedle výše uvedené Nielsenovy stati vycházely nadále vlastní Chestertonovy texty u Floriana: r. 1918 vyšla ve Staré Říši slibovaná Ortodoxie a v témže roce ještě Prostota otce Browna (a další drobné texty následovaly), ale současně vyšla též kniha pod názvem Nevinnost otce Browna také u nakladatele Aloise Srdce (ten později vydal také Létající hospodu (Chesterton 1919a). V tomto nakladatelství, „inspirovaném zprvu edicemi české dekadence z přelomu století, od 30. let orientované zejména na humoristickou literaturu“ (Zach 1996, 35) se Chestertonovo jméno objevilo vedle spisů J.K. Jeroma²²², Jaroslava Žáka, E. Basse a E. Kästnera

²²⁰ Nefundamentalistický tón, s nímž byl text napsán, zřejmě napomohl tomu, že ho později souhlasně citoval B. Václavek, k tomu později.

²²¹ A. Hoffmeister později na tento boom vzpomínal: „Když vyšel u paní Kamily Neumannové Nottinghillský Napoleon a v Neumannově Červnu anebo Kmenu - nevím už přesně - první článek od Chestertona, pochopil jsem, že Chesterton patří mezi osobnosti, které myšlenkově ovlivňují dvacátá léta tohoto století. Ale jak? Nakladatelé se o něho drali. Zlatý klas, Aventinum, Petr i Borový, všichni ho vydávali. Byl vtipný, že jeho vtip až zahanboval čtenáře.“ (Hoffmeister 1961, 49)

²²² S jeho jménem bude u nás třeba u K. Teiga Chesterton občas spojován; stejně jako Chesterton, i Jerome získal zřejmě větší popularitu u nás než v Anglii: „Je příznačné, že v oficiálních anglických dějinách literatury se Jerome obvykle hodnotí s despektem jako estrádní humorista, nepřesahující úroveň londýnských úředníků z periferie. Naopak u nás, kde se díky Haškovi, Karlu Čapkovi, Poláčkovi nebo nejnověji Hrabalovi vyvinula silně demokratická tradice humoru, setkává se Klapka Jerome u všech čtenářských generací se sympatickým přijetím. Miroslav Horníček vystihl podstatný rys Jeromeova humoru, když napsal, že přes všechnu drzost je „laskavostí, projevem přízné a přechasto i něhou“. Rozdílné chápání a hodnocení Jeromeových humoristických knih v Anglii a u nás je názorným příkladem toho, jak si různé země osvojují literaturu po svém, v duchu svých specifických historických, společenských i uměleckých tradic.“ (Stříbrný 1987, 564)

na jedné straně a Huysmanse, Emanuela z Lešehradu, Gida a R. Weinera na straně druhé, to předznamenává skutečnost, že Chesterton u nás bude přijímán jako humorista i jako autor seriózní. Chesterton dále vycházel v nakladatelství první ženy S.K. Neumanna Kamilly Neumanové, spjatém (stejně jako Moderní bibliotéka) s kruhem autorů Moderní revue; u Václava Petra, vydavatele J. Wolkera a časopisu Host; a také v Aventinu, spojeném především s činností bratří Čapků.

Nejvíce knih však Chestertonovi vycházelo u Ladislava Kuncíře, na nějž mělo velký vliv setkání s J. Florianem. Kuncířovým spolupracovníkem se také stal bývalý spolupracovník Florianův a překladatel Heretiků a Prostoty otce Browna A.L. Stříž. Chestertonem Kuncíř zahájil edici Knihy nové doby, která měla sloužit „modernímu rytmu umění a odvaze myšlenky“ (Kuncíř 1985, 60) I když by tedy podle toho byl i pro Kuncíře Chesterton „moderní“ spisovatel, nezastírá, že k modernímu člověku se Chesterton staví záporně: „Chesterton byl přesvědčen, že moderní člověk ztratil vinou špatně řízené civilizace kontakt se skutečným životem a že je proto nutno tento kontakt obnovit.“ (Kuncíř 1985, 60). Celkově však Kuncířova charakteristika Chestertona odpovídala spíše avantgardnímu přístupu: „Udivoval hutnou a jemnou básnickou krásou a skvělou dobrodružností svých děl. Chesterton odkrýval v denním všedním životě tuto dobrodružnost a hýřil geniálním humorem a vtipem. Byl to autor radosti, veselí a dobré filosofie. Jeho paradoxy přešly v obecný majetek.“ (Kuncíř 1985, 60)

Také spektrum deníků a časopisů, kde jsou publikovány Chestertonovy texty, je velmi široké a pestré: od Florianových Nova et Vetera a pravicových Národních listů²²³

²²³ Bylo to však ještě před přechodem bratří Čapků do Lidových novin.

(Chesterton 1918d) přes Lidové noviny, Tribunu, Přítomnost a Ruttem řízenou Cestu až ke studentskému komunistickému Trnu - Národní listy, Cesta a Trn navíc vydávaly různé kapitoly z téže Chestertonovy knihy, Co je špatného na světě. Báseň Chvála prachu²²⁴ vyšla jak v Rudém právu, tak v méně vyhraněném Mostu. Pozitivní kritiky na Chestertona vycházely v katolické tradicionalistické Arše založené K. Dostálem-Lutinovem a tradicionalistickém Zvonu stejně jako v avantgardních časopisech Host, Pásmo a Červen (a zmíněný Trn a Bassovy Šibeničky, které vydávaly Chestertonovy texty, přitom byly časopisy silně protiklerikální).

²²⁴ „Co s prachem ničemným?“ řek' kazatel.

Tu celý svět se probouzel,
pod nohou kámen náhle počal žít
a já svým celým tělem děl:

„Vy, jenž se jak pán prachu tváříte
a svrasklou líc mu šlapete,
tu shovívavou hvězdu, jež vás přec
v bezedný prostor nesmete,

opust'te zašpiněný oltář svůj,
abyste život prachu znal,
květiny, v nichž při vašem řečnění
hněv mlčenlivý plápolal,

květ bílý s rudým. Skály hořící
pod lišejníků záplavou,
křiklavé modro, zlaté zářivé,
vidinu prachu jásavou“.

A spějte dále. Až když dojdete
kde na pokraji města již,
pod stromem - jenž mi dobře povědom
pod skalou čnící jako mříž

na hnědé témi padá slunce svit.
Vy též, ó nudo ze hlíny,
kamene žráči, uslyšíte snad
hlas pozounů té hodiny

kdy Bůh svým paladinům přísahal
při lesku svém, že stvoří líc
daleko jasnější než obloha
jen z prachu a ničeho víc.
(Chesterton 1921c)

Chestertonovy texty i texty o něm dále vycházely v listech vydávaných jeho nakladateli (v Rozpravách Aventina a Kuncířových novinách).

Samozřejmě však ne všechny reakce na Chestertonovo dílo byly vstřícné, vzhledem k Chestertonovu boji proti přehnanému zdůrazňování rozumu a pozitivismu i jeho boji proti dekadenci jsou pochopitelné reakce F. Krejčího a A. Procházky.

V už jsem zmiňované negativní Krejčího kritice však není kritizován Chestertonův boj proti pozitivismu ani jeho filozofické postoje, ale „amerikanismus“: „Kamarád Čtvrtek nám dal pocítiti, že už toho amerikanismu (třeba Chesterton je Angličan) máme až po krk a půjde-li to tak dále – pak běda umění dramatickému [...] Je to pendant ale neušlechtilý k Abrahamu Lincolnovi.“ (Krejčí 1927)

Chestertona (v kritice jeho postavy otce Browna) odmítl také A. Procházka. Procházka (zcela v souladu se svými východisky) odmítá samotný žánr detektivky²²⁵. I když Chestertonovi neupřel jisté „nesporné kvality“, ideologičnost Chestertonových detektivních příběhů podrobuje zdrcující kritice, vyznívající v konečný soud, že pokud se k takovému špatnému žánru přidá ještě ideologická tendenčnost, jde o

²²⁵ „Detektivní povídky jsou nejnudnější druh literární, který znám. Jsou příliš prostomyslné ve veškeré své trojenosti a kombinovanosti, aby mohly upoutati mysl poněkud bystřejší a vkus vyběravější. Jsou jako rebusy, dánlivě nesmírně důvtipné a složité, - v podstatě však na výsost primitivně a přímočaře vyrobené. Nakupené příběhy a záhady jsou jediné zdánlivé: kdo je navaluje, sám je také odstraňuje. Dává si úkol i rozřešení. Proto není nic něčeho nerozluštitelného. V nejdlehlším najde shodu, v nejnemožnějším pokyn, v nesmyslném jasný poukaz. Jakmile začnete čísti, víte, jak povídka musí se skončiti: detektiv nutně triumfuje. A proto se dodělává spěchu vždy a všude, i za cenu vyložené pošetilosti. Nejprohnanější lupič nevyhnutelně je pod úrovní každého detektiva. Není logiky, není psychologie v těchto literárních výrobcích, - je v nich pouze snadná a průhledná vypočítanost a mechaničnost, není v nich růstu a vývoje, nýbrž jen posunování mrtvých figurek jako kamenů na chodníku (a méně, neboť hráč je tu zároveň svým protihráčem, bílý i černý v též osobě). Je to úhor, na kterém dle Poea nic hodnotného a uměleckého, tuším, již nevyrostlo.“ (Procházka 1919)

druh, který je „naprosto nesnesitelný a odporný“²²⁶. Podle M.C. Putny byl Procházka původcem militantního „antiklerikalismu“ Moderní revue, u autorů jako F. Jammes nebo P. Claudel však byl ochotný (na rozdíl od Chestertona) jejich katolickou orientaci tolerovat²²⁷. Zcela jiný postoj ke katolickému náboženství, vedoucí až ke konverzi, však zaujal Procházkův spolupracovník M. Marten. Ten se v posmrtně vydaném článku vyjádřil o Chestertonovi krátce, ale velmi příznivě: „podivuhodný intelekt, který přenesl v apologetiku pronikavé dialektické metody Nietzscheho a Emersona“ (Marten 1923, 253). Když navíc připomenu, že v dekadentně zaměřeném nakladatelství byl u nás Chesterton poprvé vydán (a v dalším vydáván i po 1. světové válce), znovu se tím připomene Chestertonův komplikovaný vztah k dekadenci, proti níž od přemožení svých pubertálních krizí bojoval a s níž měl podle novějších

²²⁶ „Ani duch tak britký a umělec tak výrazný jako K. G. Chesterton neuspěl zvítěziti. Vnesl však do těchto povídek nový živel: katolického kněze, jenž je nad všechny nejznamenitější detektivy a nejprohnanější špehy škodníků uznávaných řádů společenských. Je neofyt katolicismu, proto všady velebí jeho klady a vynáší jeho ryvnýšenost a cenu duchovou či sociální. Nelze upřít, že úkon zpovědnický jak se vyvinul v církvi katolické, vytváří knězi hluboký a nevšední vhléd do niter lidských a odhaluje mu nejskrytější pohnutky a myšlenky: ale nelze také se uzavíratí poznání, že jedině kněz ducha nadprůměrného může z toho vydobýti praktických důsledků, hodných pozoru. Jak Chesterton líčí svého Browna, nejsme zrovna nakloněni věřiti v jeho mimořádnou pronikavost psychickou a schopnost usuzovací: jest jimi obdařen docela tendenčně, zevně a bez vlastní zásluhy. Úmyslnost autorovu postřehujete pronikavě zřejmě v povídce, kde líčí policejního úředníka, jenž trápí z nenávisti ke katolicismu. Žasnete nad touto násilností a příkrostití, která je číře sensační a svévolná, bez kritické logiky a nutnosti. Aby takový diletantní detektiv v hábitu mohl excelovati, musí i „světový“ lupič projevití tolik podprůměrné hlouposti, kolik by se jí nedopustil ani nejméně nadaný začátečník v umění krásti a loupati: chtěje venkovskému knězi ukrásti cenný křížek, vláčí se s ním po celý den Londýnem, ukradne mu balíček, v němž domněle skvost je, - ale přes to jej zavede na opuštěné místo, by s ním v šeru večerním debatoval o theologických otázkách a vyhrožoval mu - dodatečným násilím pro něco, co již (aspoň po svém mínění) má ve své kapse. To všechno jen proto, by páterova vyšší potence duchovní zazářila sluncem. Osvětlí se však jenom světlí autorovo, ukáže se, jak i autor nesporných kvalit z předpojatosti a tendenčnosti upadá do prázdnoty literárního řemesla. Jsou-li detektivní povídky bez vedlejších zámyslů nestravitelné a uspávané, tenhle druh, kde se do nich přimísují také pohnutky nábožensky nebo klerikálně propagační - či jak bych to nazval -, jest už naprosto nesnesitelný a odporný.“ (Procházka 1919)

²²⁷ „Viděli jsme F. Jammesa a P. Claudela zaslepené katolickou domýšlivostí a katolickou nenávistí [...] Rozumíme, že tento soud a Jammesovi a Claudelovi se týká především některých jejich projevů mimouměleckých nebo literárních v jejich tvorbě, která ve své básnické ryzosti nemůže být zapřažena a zhnodnocena tím či oním množstvím stranické příslušnosti či klerikální zaujatosti.“ (A. Procházka in Putna 1998, 587)

interpretací, jak bylo řečeno, společného více, než by sám byl ochotný připustit.

Pokud se recenzentka Zvonu pochvalně vyjadřuje o románu Koule a kříž, je těžké se ubránit dojmu, že jde o zásadní nepochopení Chestertonovy knihy²²⁸, kuriózně působí také posudky ze vzdělávací, knihovnické a pedagogům určené České osvěty²²⁹.

²²⁸ „S rozmarnou veselostí líčí nám autor překážky souboje mezi představiteli tohoto dvojího nazírání, kteří se přes to, že se nedovedou shodnouti v otázce o Svatou Pannu, stávají jeden druhému sympatickým. Celá Anglie účastní se zabíhající akce s energií lepší věci hodnou, až se nakonec všichni tito horlivci ocitnou za vysokou zdí blázince. Kniha, ač důsledně logická ve všech tvrzeních svých hrdin, nemá přece té určitosti, s níž bychom si přáli viděti výsledek souboje: meče obou protivníků padají na sebe křížem, ale je tu i pád, při němž Satan řádí na nebi se svou ohnivou vzducholodí. Autorovy názory zůstávají v celé knize stranou – není to ostatně knize na škodu.“ (Brtníková-Petříková 1924)

²²⁹ „Sloh spisovatelův je vyspělý, v povídkách jsou cenné psychologické postřehy, jeho fantazie je velmi živá, příběhy mají mnoho společného s detektivkami. Hodí se jen pro nejvyspělejší čtenáře.“ (Staněk 1924)

5.3.2. Avantgardní recepce (Chesterton – bratr klaunů a akrobatů)

Katolíci a komunisté

20. léta 20. století, kdy se avantgardní autoři o Chestertona nejvíce zajímali, je mnohými charakterizována jako doba velmi tolerantní, jako „doba, kdy ve studentském podnájmu, který spolu sdíleli Halas a Zahradníček, visel portrét Lenina vedle obrázku Panny Marie, kdy u Kuncíře svorně vycházeli a do Rozmachu přispívali vedle katolíků také E.F. Burian, V. Nezval a K. Teige a kdy urputné hádky a ideové bitky družně končily v některé pražské vinárně“ (Kuncíř 1985)²³⁰. Přátelství mezi komunistickými a katolicky orientovanými spisovateli nebyla řídká (a nemůžu v tomto kontextu nepřipomenout, že také Chesterton se přátelil se Shawem a Wellsem); jak psal B. Fučík v často citovaném textu, „zpěvaví ptáci se spolu sejdou, ať jsou kteréhokoli rodu. Durych má jistě rád Vančuru a Vančura Durycha, Halas Čepa a naopak“ (Fučík in Anketa o katolictví v mladé české literatuře in Index III, č. 4). Jistě je částečně spojoval společný nepřítel - liberalismus, jak bylo ukázáno výše (v anketě to výslovně potvrdil Vančura, Halas zřejmě ve stejném smyslu mluví o tom, že „jejich nenávisť se v mnoha směrech ztotožňuje s mojí“ (Halas in Anketa o katolictví v mladé české literatuře). Zvláště spisovatelé jako Bloy, Deml a Durych, opěvující chudobu, stavějící se proti měšťákovi a často v opozici ke stávající církevní či světské vrchnosti vzbuzovali jejich sympatie (první dva dokonce i u zarytého

²³⁰ Často se tehdy u avantgardních umělců oběvovaly náboženské motivy: podle Vaňka šlo pouze o „estetizující kulturní fenomény“ (Vaněk 2005, 361), Hájková vykládala náboženské motivy ve Wolkrově rané tvorbě jako „fakt dobový, souvisící nějak s nově se rodícím pocitem radosti ze života, zachráněného z válečných hrůz; radostná pokora vůči darům prosté existence [...] vtěluje se do slov s tradičním posvěcením citovým.“ (Hájková 1958, 71)

protináboženského bojovníka S.K. Neumanna). Durycha se tyto sympatie týkaly alespoň zpočátku, jak vzpomínal později Z. Kalista, na začátku 20. let „Durych nebyl ještě v této době do té míry rozkřičen na levici co reakcionář jako později, naopak se svou chválou františkánské chudoby připomínal spíše starý středověký (specielně gotický) odpor proti bohaté Církvi, a byl proto přijímán zleva tak trochu jako spojenec.“ (Kalista 1997, 760)²³¹ U některých komunistických autorů se pak setkáme až skoro s neskrývanou závistí po katolickém řádu a tradici: „Katolicism skýtá svým básníkům klidné zaujetí, ba jakousi klidnou vášnivost. Příkazem katolicismu, jak se domnívám, je jednotnost. Děje a jevový svět se sklánějí k jednomu bodu. Tento předpoklad má zajisté cenu ve smyslu tvárném a tvarovém. Katolicism má starou a překrásnou tradici. Světový názor jeho básníků je ucelen. Je dán řád a výklad všech jevů. Jaká pohoda pro básníky!“ (Vančura in Anketa o katolictví v mladé české literatuře). U Vančury, písíciho archaizujícím stylem inspirovaným Biblí kralickou, takové svědectví nemusí být až tak překvapivé, ale i K. Teige přímo psal až o jakési nostalgii po středověku:

„Ve chvíli, kdy proletářský řád bude řádem světa, nebude už pod vládnoucí vrstvou porobené třídy. Bude lidové umění uměním vládnoucím [...] V socialistické společnosti právě tak jako v gotice nebude rozdílu mezi uměním vládnoucím a spodním proudem primární produkce. Lidové proletářské umění nabude té síly, která vytvořila gotické katedrály.“ (Teige 272)

Durych ovšem v té době sympatie ke komunismu opětoval, což už bylo popsáno mnohokrát a také velmi různě (Dostál 1975, 230; Med 2001, 10; Putna 2003) Zvláště výmluvná byla v tomto ohledu jeho odpověď na routkovu anketu Proč nejsem komunistou, v níž chválil říjnovou revoluci: „Mně imponuje mnohem více její [bolševické] činnost ničivá. Miliony zabitých a umučených jsou mnohem impozantnější než obnovený export galoší se značkou SR [...] Vykonala dílo zničení a bylo to dílo veliké.“ (Durych in Putna 2003, 44) Stejně tak silně zapůsobila revoluce ve Francii na “obrovskou rodinu “katolických” intelektuálů, která nebylo povodne ani marxistická, ani lavicová, ba dokonce ani nokratická.” Stejně jako Durych viděli v socialismu “spravedlivou, ale obmedzenou doktrínu, pretože nevie – ešte nevie – 1 je: nástrojom kresťanského ducha v pozemských veciach.” (Furet 2000, 133n) S Durychovým textem přímo lemezoval Peroutka, jako polemika by se dal citovat i následující Čapkův text, odsuzující stejně fanatismus církevní i komunistický: „Starozákonný Hospodin projevil velmi málo pragmatistický temperament, když žádal na Sodomě deset konal a vybraně spravedlivých; kdyby mu stačilo deset tisíc křehkých, ale poměrně dobromyslných a všedních lidí, mohla t Sodomá dodnes, a svět by nebyl o nic hříšnější. V tomto případě se Hospodin zachoval jako fanatický revolucionář sedlý jakousi utkvělou myšlenkou.“ (Čapek 1987, 333)

V tomto kontextu je důležitý článek sociálně-demokratického publicisty Jaroslava Čecháčka z roku 1930. O Chestertonovi se v něm vyjadřoval velmi pozitivně: Chestertonovo odmítání socialismu prohlásil pouze za zdánlivé, doslovně za „socialistické“, a jeho „kořen netkví v kapitalistickém způsobu myšlení, nýbrž ve zvláštní myšlenkové sféře, v níž Chesterton žije.“ (Čecháček 1930, 419) V článku dále zcela poprávu poukázal nato, že katolíci mohou být stejně tak spojenci jako protivníci socialismu:

tále ještě žijeme totiž v představě, že katolická církev je naprosto jednotnou stavbou, která svou uniformitou tvoří výjimku v třídně rozložené naší společnosti. Zatím jsme však svědky, jak třídní základ projevil se i v katolickém táboře a která jednotná dogmatická stavba vede tam, kde důsledky kají se kritiky společností, k naprosto různým úsudkům. Křesťansko-sociální strany v Evropě, radikální odborové organizace v Německu, roztržštěná strana popularů, bílých bolševiků v Itálii, náboženská socialisté u nás i v Německu, to všechno jsou zjevy pokračující třídní diferenciace, která sahá i nejtradičnější organizační útvary a která, byť i nevedla k socialismu, představuje přece významný krok k němu.“

Chestertonovi pak přiznává pochvalný atribut „radikála“ a jednoznačně jej označuje (stejně jako v Anglii Wells) za spojence socialistů v jejich boji za „novou společnost“:

Opakuje se zjev, který dobře známe z české historie, která bible a dogmata mohou být právě tak nástroj reakce jako revoluce. Chesterton není nejmenší ze zjevů současně radikální literatury katolické, která je pozoruhodným článkem vývoje vedoucího k nové společnosti.“ (Čecháček 1930)

Nechyběly ovšem ani negativní či silně ambivalentní hlasy: sám Vančura se vyjádřil negativně o Chestertonově modernosti²³², V. Nezval Chestertona označil za „literárního podivína“ (Nezval 1965, 192), jako o „nebezpečném nepříteli revoluce,

²³² Roku 1924 Vančura napsal: „Modernost je kladná odpověď stávajícím poměrům. Modernost nespočívá v novém způsobu vyjadřování, nýbrž v názoru a stanovisku. Proto nemůžeme považovati za moderního umělce například Chestertona, ale do zajista jím je Sinclair.“ (Vančura 1972, 56)

socialismu a pokroku vůbec" (Hoffmeister 1961, 30) o něm později psal autor Chestertonových poněkud znevažujících karikatur (obr. 1) A. Hoffmeister, i když přiznával, že Chesterton mu přesto učaroval²³³, také další z umělců J. Hora v Chestertonovi uznal autora „oslnivého slohu“ a nebezpečného ideového protivníka:

„Z nejoblíbenějších jeho knih [...] jsou detektivní novely o katolickém páteru Brownovi, jenž u Chestertona silou svého náboženského přesvědčení... přijde na kloub každému zločinu, jsa tak protichůdce suchého protestantského detektiva Sherlocka Holmese. Také jeho romány s detektivním nátěrem jsou jedinou, ovšem chytrou dialektikou zakrytou obranou a propagandou katolického světového názoru. Z nich též Anarchista Čtvrtek jest jediným posměchem na soudobou revolučnost a ohnivou obhajobou stávajícího řádu. Jestliže přes tyto své vlastnosti, jež nám nemohou býti sympatické, jest Chesterton přímo hltán evropskou inteligencí, je to zásluhou jeho vskutku oslnivého slohu, který se v jeho rukou stává nebezpečným propagačním prostředkem katolicismu a nevíry v laický pokrok, neřku-li v socialismus.“ (Hora 1927)

V již zcela nepřátelském duchu se kvůli jeho postoji k socialismu (v návaznosti na Vančuru) psalo o Chestertonovi v Dělnické osvětě²³⁴ a Rudém právu.

Teige, Václavek a poetismus

Z avantgardních umělců spjatých s poetismem Chesterton ovlivnil Jana Wericha, který na něj po letech

²³³ Ale Chesterton mně přesto učaroval. Přel jsem se citáty s ním, jako by se přel on sám se sebou. (Ale on se nepřel, ani ho nenapadlo. On věděl dobře, co si myslí.) "Dnešní život je jen zdánlivě všední, ve skutečnosti je plný dobrodružství." S tím jsme přece souhlasili už dávno. Už od vyjití Bubu de Montparnasse v 1. ročníku Neumannova Června. Ale vzápětí si protimluví v Kamarádu Čtvrťkovi. Kreslil jsem tehdy Karma a Deyla v Heythumově scénické výpravě. Kamarád Čtvrtek měl potupit kandidáty revoluce, jimiž jsme byli všichni, ale to jsme mu tehdy snad pro jeho vtipnost prominuli. Více se nás dotklo, že tam píše: "Dobrodružství mohou být bláznivá, ale dobrodruh musí být rozumný." Ale lákalo nás zase humanistické antropocentrické krédo: „Ba dokonce i měsíc je jen proto poetický, že jeho srpek se podobá lidské tváři.““ (Hoffmeister 1961, 49)

²³⁴ „Prokletý Chesterton, který si zkonstruoval pohodlnou obhajobu vlastnictví. A Angličan. Vlastislav (sic) Vančura, kdysi odporoval mládeži v názoru o Chestertona a kladl za vzor proletářského spisovatele Američana Sinclaira. Proč ne Chestertona? Dovedný detektivkář, mistr paradoxu, uvázl na úskalí století: není prorokem socialismu, je zastáncem liberalistického maloměšťáctví, kterému socialismus je nepochopitelným polem, neboť pokládal jej za útok na vlastnictví. Chestertonovi je lhostejno, jaký socialismus usiluje o spásu lidstva. Každou formu socialistickou jest ochoten prohlásiti za tzv. bolševickou, jakmile směřuje proti vlastnictví, a snad i tu, která se snaží, aby i chudý měl hmotnou základnu.“ (Bael 1926, 380)

vzpomínal v rozhovoru s Horníčkem; o Chestertonovi v něm říká, že „byl obrovsky chytrý člověk“, jehož kniha Klub podivných živností inspirovala Werichovu povídku Muž, který sbírá fotografie rozzuřených. Ta se stala základem Vest Pocket revue²³⁵ (Horníček 2002, 85) – v téže době J.L. Fischer ve své recenzi Létaující hospody interpretuje tuto knihu právě jako jakýsi dadaistický kabaret: „Létaující hostinec je nesmyslem duchaplným. Je výsměchem od začátku do konce, nechce znát vyšší logiky a při vši satiričnosti ji shledáváme fantastickou... Na ději mi nezáleželo, učil jsem se dívat na celé dílo jako na řetěz nesmyslných nápadů, které přestaly být nesmyslnými pro nesmyslnost svého seřazení.“ (Fischer 1920, 143)²³⁶

Hlavní příznivce však měl Chesterton v avatgardním hnutí ne mezi umělci, ale mezi kritiky, v Teigovi, Václavkovi a Götzovi.

U Teigeho a Václavka šlo o etapu, kdy oba hájili poetismus, a právě v kontextu poetismu byl Chesterton (i dalšími přívrženci tohoto směru) interpretován; Václavek o něm prohlásil, že „jest jednou z lásek naší generace“ (Václavek

Jossek ve hře praví: „Jak víte, zabývám se po leta sbíráním fotografií rozzuřených jedinců. Záliba máhavá, zato však originální. Sjezdil jsem řadu zemí, abych získal vlastní snímky slavných osobností v amžiku zdánlivě tak nedůstojném jejich jména, v okamžiku hněvu, vzteku, rozhořčení, nejraději ovšem v ivosti. Číhal jsem na ně jak na plachou zvěř, vydával jsem se tisíckrát nebezpečí tváří v tvář opravdovým ivcům, zaplétal jsem se do ožehavých situací, pronikaje do salónů světoznámých kurtizán, obětoval jsem ce, abych zachytil kýžený moment na desce aparátu. Podplácel jsem sluhy, tajemníky, pobočníky, ovědníky, manžely, milenky, levobočky, pohrobky, ano i vlastní děti. Neustoupil jsem nikdy před požadavky ho sportu. nách jsem rozvěsil nejcenější exempláře své sbírky. Ale zde jest osudná mezera, příbuzní. Moje rka zůstane ohavným torzem, dokud tuhle se nezaskví obraz velikého spisovatele a proslulého flegmatika. me čtrnáct dní času do otevření výstavy. Pozvánky jsou rozeslány i do ciziny. Veřejnost jest napjata, tisk ká! A zlatý hřeb mi chybí. Jsem v koncích, draží, a tu vzpomněl jsem na vaši genialitu a volám k ní: Pomozíž u velikém díle, vyhledat, rozzuřit, vyfotografovat našeho gigantického spisovatele a národního klid'asa, idona Mariu de la Camera van Obscura!“ (Voskovec a Werich 1982, 31n)

Také A. Přidalovi mnohem později tato kniha připomene „rozpuštělý kabaret“ předznamenávající filmovou tesku (Přidal 1985, 553)

1924)²³⁷, zdůrazňována je Chestertonova blízkost žánru pohádek²³⁸, kolportážním románům a detektivkám²³⁹, díky svému „skvostnému smyslu pro poetičnost a fantastičnost civilizace“ (Václavek 1924) je vnímán jako „bratr klaunů a akrobatů“²⁴⁰ a jeho jméno uváděno v jedné řadě s Corbusiérem, Man Rayem a Apollinaiérem²⁴¹, důraz je kladen na jeho knihu Klub podivných živností (jak jsme viděli už u Wericha)²⁴², která je nejméně ovlivněna Chestertonovým ideologizováním²⁴³.

Proti těm, kteří poetistům vytýkali zradu proletářského umění, hájili Václavek a Teige nejen poetismus, ale také Chestertona:

Vzpomněli jsme si na nedávnou výzvu komunistického deníku, snad poněkud adresovanou nám, že říkáme Chestertonovu protisocialistickému stanovisku. Nemáme po ruce eseje, již jsme čtli v

²³⁷ A Kalista vzpomínal, jak mu „Karel Teige jednou celou hodinu vyprávěl o Chestertonově Nottinghillském Napoleonovi se zářícíma očima obdivu.“ (Kalista 763)

²³⁸ „Za mnoho vznešených, a zdravých principů děkujeme nejen klasické literatuře, ale i pohádkám a indiánkám. Jejich životní moudrost je bezpochyby zdravější, bodřejší a jadrnější kterou tak trapně obecenstvu infikuje RUR Život hmyzu. Vzpomeňte jen, jak krásně vykládá Chesterton etiku pohádek!“ (Teige 271)

²³⁹ „Chestertonův romantismus je pln zdravého smyslu pro realitu. Tomuto smyslu naučil se autor jistě, spíše než klasické literatury, při četbě kolportážních dobrodružných románů a detektivek. „Moudrost otce Browna“ je radice této literatury, dostupující klasické výše.“ (Teige 1924)

²⁴⁰ „Noví umělci objevují se jako nepřebarvení šaškové: Burianové a Haškové. Umělci nejsou jen organizátoři života, ale zábavní výbor lidské společnosti, aranžéři a režiséři jeho dramatu, či spíše frašky. V moderním umění žijí hyperboly životního humoru a dobré nálady, nehorázné zvasty fejetonů oživených duchem anglosaského umoru, duchem, jenž vykvetl v nádherných květech v díle Dickensově, Swiftově, Shawově, Chestertonově, jejich kultivují spisovatelé: Jerome K. Jerome, Israel Zangwill, Stephen Leacock, Pett Ridge a J. M. Barrie. Moderní básníci cítí se být bratry klaunů a akrobatů, bratry Chaplina, Harolda Lloyda, Fattyho, Bustera Keatona.“ (Teige a Vlašín 1971, 585)

²⁴¹ „Nás stejně zajímá elegantní tvar ruky v kožené rukavičce této slečny, jako hedvábný kapesníček, jejíž struktura nám do náprsní kapsičky, móda a sport stejně jako pokusy Man Rayovy a architektura Ze (sic) Corbusiera, básně Apollinairovy jako elegantní skok o tyči a moderní tanec, Florida, Chesterton stejně jako umalisticá senzace a lokálka, obrazy Picassovy stejně jako nabarvené rty pařížských děvčátek, váš celý život a naše potřeby stejně jako naše umění. (Vincenc Nečas: Pohledy dalekohledem in Vlašín 1972, 100-105)

²⁴² „Nebude již : Umění pro život, ale UMĚNÍ = ŽIVOT. Umělci budou jen aranžéry života. – Zahradnictví, hňostrojství, kuchařství. Chesterton vtipně předvídá: Společnosti pro zprostředkování milostných zápletek nebo obrodružství. Každý má právo být umělcem pro svoji soukromou potřebu“ (Jelínek in Vlašín 1971, 538)

²⁴³ Poetistům mohl být blízký také způsob, kterým Chesterton v této knize píše o divošství jako něčeho, co existuje i uprostřed našeho civilizovaného světa, vždyť i pro ně „indiánské totemy, černošské plastiky, umění z chomí, v poezii Moskva, paříž, New York, námořníci, Javanky, černošská hudba, to všechno nehrálo nyní už na rozdíl od romantismu roli něčeho cizího, kuriózního, a tedy skutečně exotického, přitažlivého pro svou odlišnost, ale naopak stávalo se něčím blízkým.“ (Chvatík – Pešat 1967, 367) Avantgardní přístup však byl přesnější podobnost odlišný: cizí se pro ně stávalo „součástí jednoty světa, která byla výsledkem idejí internacionalismu i zmenšujících se vzdáleností mezi kontinenty.“ (Chvatík – Pešat 1967, 367)

„nova et vetera“, ale nadpis tohoto článku podepisujeme v plném znění, neboť zní „moderní reakcionář“. Jak je skutečně ukrutně reakční tento básník, plný civilizace, plný smělych přirovnání a lownerie! Jak je svižný a moderní, jak zvědavý a překvapivý jako spisovatel! Jak jsou skutečně moderní naši političtí přátelé, jak nadšený a marxisticky orientovaný vedou boj [...], jedeme s nimi a nechceme znáti politického fixlování, ale prosíme, ať nezaměňují politiky s uměním. Často se báseň intencích Proletkultu podobá i ignoranství i reakcionářství.“ (Václavek 1925, 42)

Podle mechanismu popsaného výše však Václavek právě v Chestertonově reakcionářství shledává spojence v boji proti „liberalistické prostřednosti a plochosti“, a nachází u Chestertona i revoluční prvky²⁴⁴:

G.K.Chesterton jest jednou z lásek naší generace. Zdálo by se, že je v tom paradox, neboť nic není nám cizější než jeho pasivita, s níž se chová k životu, jeho víra v rovnovážnost světa [...] Než Chesterton není jednostranně jen reakcionářem. Jest zjevem přechodu [...] Jeho katolicism vyplývá z pudu po silnějším rozvinutí života, z odporu proti liberalistické prostřednosti a plochosti, z nesnesitelnosti buržoazního světa (jenž je skvěle reprezentován policií v románě „Koule a kříž“). Již to jsou věci, jež nám ho přibližují. Chesterton je však na druhé straně člověkem velmi moderním. Jeho citění jest velmi nutně dobové, takže bychom je ze srdce přáli leckomu z těch, kteří chtějí budovati „nový svět“. Má skvostný smysl pro poetičnost a fantastičnost civilizace. Jeho víra vyšla z neproblematickosti a zdravé robustnosti, jež jsou vlastnostmi ryze moderními. Jeho katolicism vznikl z umělecké potřeby pestrého, prostorového, mimoděčného, neracionalistického obrazu světa. Milujeme jeho smysl pro komickou stránku jistých institucí, jež racionalisté a ploší moralisté považují

²⁴⁴ Revolučnost ovšem nebyla s poetismem v rozporu, šlo pouze o její přehodnocení: „V avantgardním umění došlo k ústupu od třídního pojetí skutečnosti, od revolučního a materialistického vidění světa. Došlo však, v souladu se změněnou společenskou situací, s novými možnostmi a potřebami objektivního vývoje, k přesunu, k přehodnocení této revolučnosti. Od konkrétních úkolů vyrovnávání se s etickou stránkou revoluce, s problémem jedince a kolektivu, činu a mravní zodpovědnosti, od zápalných výzev k revoluci a konkrétní agitace se přesouvalo těžiště poezie na obecnější plán revolucionářství, na boj o plný, všestranný rozvoj člověka. I tento postoj byl pouze jednou z historických, neopakovatelných etap vývoje a přinášel s sebou nové rozpory a problémy. Potřeba radosti a štěstí, uvolnění všech bytostných sil člověka, jeho spontaneita básnivosti, tak krutě zklamávaných buržoazní společností, její merkantilní povahou a důsledky dělby práce, to vše se nyní dostávalo do popředí zájmu avantgardní poezie a zatlačovalo dočasně do pozadí její vztah k aktuálním politickým úkolům. Nově byly analyzovány základní pojmy estetiky, pojem umění, jeho funkce, smysl a poslání ve společnosti. Dospělo se k poznání, že umění není útvar neměnný a jednou pro vždy daný, že jeho smysl a povaha se mění od epochy k epoše. Estetická funkce, provázející umění od jeho vzniku, byla povýšena na hlavní, určující a často - v dobovém radikalismu - na jedinou jeho funkci. Byla ztotožňována s básnivostí, s lyrismem, v němž byla spatřována podstata lidství, všestranně rozvinutý, harmonický, svobodný projev člověka. Umění bylo utopicky ztotožněno se životem a jeho oblast byla neobyčejně rozšířena.“ (Chvatík 1962, 83n)

za absolutně důležité. Máme rádi jeho groteskní hyperboly, jež dnešního člověka právě tak okouzlují, jako ho odpuzuje hyperbola vážná. Jeho boj proti racionalismu, proti tyranii dotěrného rozumu, jenž zplošťuje a zešedivuje svěží obraz světa, jest blízký básníkům, kteří odstranili ze svých básní racionalistickou osnovu básní. Obojím jest společná cesta přes příliš plytkou vrstvu racionalistickou k hlubším a primernějším vrstvám lidské psychy. Mladí naši básníci milují stejně jako on skutečný, fantastický život. Romantika jejich i jeho je romantikou moderní reality. Obojí milují dobrodružství. Ostatně paradoxně proti statickému katolicismu vkrádají se do Chestertonova díla i prvky revoluční. „Koule a kříž“ velkolepě kreslí zneužití civilizace těmi, kdož škrtí volnost býti pro něco zaujat. Přes „názory“, v nichž se s ním rozcházíme, podává nám tu Chesterton ruku.“ (Václavek 1924, 190).

S Chestertonovým náboženským vyznáním a

ideologičností jeho díla se po svém vyrovnával také Teige:

„Nepřátelé Chestertonovi zamítají jeho dílo často jen proto, že je katolickým spisovatelem. Mnohým stačí fakt, že je katolickým spisovatelem, aby vyznávali jeho chválu. Vskutku však nejde o to, že je spisovatelem katolickým, ale především, že je spisovatelem velmi moderním v nejlepším smyslu toho slova. Je proto moderním, že staré pravdy křesťanské a metody třináctého století, zásady scholastiky a tajemství mystiky stávají se v Chestertonových rukou podivuhodně svěží, mladé, výbojné a dovedou učarovati svou výmluvností. Zdolají čtenáře svou mistrovskou kasuistikou. Namítnete, že nepřesvědčují svou správností argumentace. Zato však okouzlují, unášejí a povzbuzují plností kouzla a bujarostí, jíž tyto tisícileté myšlenky, vyřčené Chestertonem, v jeho knihách nabývají. Chesterton, chcete-li, je duchem skutečně biblickým, a to především v tom smyslu, že dotýká se s radikální bezprostředností nejvýznačnějších problémů moderní doby, že má obsáhlé porozumění pro moderní život, jehož mystickým vlastencem se prohlašuje být [...] Chestertonovy knihy jsou pro čtenáře jistě tím, čím je dnešní svět pro autora: permanentním překvapením. Prohlásí-li autor, že bude vám hlásat doktriny ze středověku, můžete být ujištěni, že v zápětí vyřítí se na vás s názory krajně moderními.“ (Teige 1924)

Není divu, že Teige sklídl kritiku z nejrůznějších stran, zvláště jeho pojetí „biblického ducha“ je poměrně svérázné.

Pokud ale později T. Vodička o Teigovi psal, „jak je to možno, že středověké názory jsou u Chestertona spojeny s krajní moderností, nebo že by podle teorie teigovské měly být už dávno mrtvy, to Karla Teigeho zřejmě neznepokojovalo“ (T. Vodička 1939, 10), můžeme odpovědět výše citovaným Teigovým textem poukazujícím na to, že jej

mohla lákat právě středověká jednota lidu, ještě neodcizeného umění a „světového názoru“.

Nepřímo na Chestertona odkazuje Teige v knize Svět, který se směje. Chestertonovo pojetí smíchu a humoru, které jsem výše charakterizoval jako výraz základní afirmace stvořeného světa i prostředek subverze, více méně skryté kritiky mocenských a politických vztahů a také prostředek útoku na myšlenkové odpůrce, se dá srovnat právě s oním ze zmiňované Teigeho knihy. Na Chestertona v ní Teige odkazuje implicitně: „Základní starostí mnoha lidských neposedů bude tedy, jak zabezpečiti lidskou společnost proti nudě. Snad bylo by radno o tom pořádati ankety, snad bylo by účelno založiti kluby nejvyšší a poslední veselosti, o níž mluvili ti filosofové, pro které člověk a život nepřestal existovati.“ (Teige 1928, 7n) Na Chestertona (nebo aspoň hrdiny jeho knih) je možné vztáhnout i následující citát: „Zábava a humor vyžaduje hodně kuráže. Fanatikové vědí, jakým potěšením je nebezpečství a riziko.“ (Teige 1928, 8) Pro Teigeho je humor jako pro Chestertona také „mocnou zbraní“, ovšem „namířenou proti hnilobě měšťácké společnosti a morálce“ (Teige 1928, 14). V Teigeho knize nacházíme také obraz „smějícího se boha“: „Lidská nuda... zrodila boha na nebesích a tento bůh se také nudil, i stvořil pro svou kratochvíli svět, na němž bychom se opět mohli k smrti unudit, kdybychom se nechopili propagace veselosti, která jediná stojí za to, abychom žili.“ (Teige 1928, 8) Protějškem této pasáže je Chestertonův text v knize Napoleon z Nottinghamu (kterou Teige velmi oceňoval); na otázku, co když se bůh směje tomu, co stvořil, odpovídá Adam Weyne, tvůrce Nottinghamského císařství, vyznáním: „Co když zvednu hlavu k obloze a ze všech svých sil ti budu děkovat za bláznivý ráj, který jsi stvořil? Co když tě doslova v blažených mukách budu chválit za žert, jímž jsi mi udělal tak strašlivou radost? Jestliže jsme vzali dětské hry a dali jim vážnost svatého boje, jestliže jsme zalili tvé komediantské jeviště mučednickou krví, udělali jsme z dětského hřiště

chrám." (Chesterton 1985, 147) Obraz směřícího se boha je tedy u Teiga převrácený: jeho tvůrcem je člověk; zatímco u Chestertona je základem jeho pojetí humoru vděčnost za dar života a krásu stvořeného světa (a odpor k těm, kteří o něj chtějí ostatní připravit), u Teigeho, jehož pojetí humoru v knize Svět, který se směje, se samozřejmě nedá, jak správně napsal Brabec, ztotožnit s „laciným optimismem“ (Brabec in Teige 2004), je tímto základem spíš vědomí toho, že „hledání posledních cílů a konců je neplodné“ (Teige 1928, 10). Pro Teiga je „humoristou mudřec, jenž dovedně boří vaše iluze, když byl již zničil svoje, a jenž, aby vám ukázal neodvolatelnou marnost všeho, zesmutňuje vaši veselost a obveseluje váš smutek“ (Teige 1928, 11).

Není náhodné, že to bylo právě období poetismu, kdy byl Chesterton avantgardní generací nejvýše hodnocen a oslavován. Jak napsal J. Anděl, na rozdíl od jiných, ve světě známějších hnutí a skupin, které prosazovaly jedinou dominantní zásadu (buď racionální, nebo iracionální), šlo české avantgardě v počátku 20. let o „sjednocení polarit moderního světa oslavováním jeho krásy a překvapivým spojováním protikladných uměleckých tendencí a principů poezie a konstrukce“ (Anděl 1993, 19); pochopitelně však Chesterton ztratil pro Teiga i ostatní přitažlivost později; zvláště během svého „funkcionalistického“ období prosazoval Teige právě onu uniformizaci a totalizaci soukromého života (Teige 1932), proti níž Chesterton celý život bojoval. Pro český surrealismus byl pak Chesterton, jak se zdá, také nezajímavý²⁴⁵, i když, jak jsem ukázal, Breton se o Chestertonovi v jednom textu pochvalně zmínil a jisté styčné body mezi surrealistickou a Chestertonovou poetikou

²⁴⁵ Götz Chestertona roku 1925 označil za nadrealistu – bez vztahu k uměleckému směru téhož jména (viz níže).

existovaly. Ve 20. letech však, kdy avantgardní model nového světa chtěl spojovat kontrasty: „příroda – civilizace, sentiment – intelekt, fantazie – ratio, svoboda – kázeň, konstrukce – poezie“, které „neruší, ale násobí hodnotu jednotlivých prvků“ (Teige in Vlašín 1971, 618), oceňovali zřejmě Teige a ostatní na Chestertonovi právě jeho spojení realismu a fantastičnosti²⁴⁶, racionality, víry a intuice²⁴⁷. V tomto smyslu také později o avantgardní zálibě v Chestertonovi psal Effenberger:

Třebaže poetisté projevovali mnoho citlivé pozornosti pro "humor na zříceninách" nebo spíš pro "tanec nad jícnem sopky", - neboť přece chtěli spolupřipravovat revoluci -, nikdy zcela nezapřeli sklony k primitivistické idyle, k poesii jako svrchovanému umění utrácet čas, k moudré vnitřní vyrovnanosti a k asanému skepticizmu, které tak milovali u Chestertona. Chestertonovský humor se svou racionalisovanou fantastičností, s rozumem jakožto korunou fantazie, byl stejně blízký Karlu Teigemu jako Janu Werichovi." (Effenberger 1969, 233)

Toto jsou však pouhé dedukce, protože texty, které avantgardní autoři o Chestertonovi napsali, nejsou vůbec vyvážené v tom, že by zahrnovaly obě protikladné tendence Chestertonova díla; zdůrazněna je v nich hlavně ona tendence „popření“: tedy jeho vzpoura proti racionalitě, revolučnost, fantastičnost, Chesterton jako „bratr klaunů a akrobatů“. Pokud vím, nikde jinde v Evropě nebyl Chesterton takto silně spojován s moderním levicovým uměním – ještě po desítkách let budou tuto nepochybně kreativní dezinterpretaci prosazovat O. Sus a popularizovat J. Suchý, a někteří čeští

²⁴⁶ „Věříme ve skutečnost. Odtud dlužno vyvodit i nejfantastičtější obrazy. Skutečnost je hlubinou naší jistoty a bezpečnosti; ani na okamžik o ní nepochybujeme.“ (Teige 273) Také Götz psal v tomto smyslu: „Tento realista pohybuje se pořád na pomezích nejohrovenějšího víru fantazie [...] Umění jest mu volnou hrou fantazie. Fantazie je tu neomezeným pánem. Je to často až snová, někdy i bizarní fantazie, jež dovede vyhnati realitu na samé rozhraní šílenství.“ (Götz 1925)

²⁴⁷ Dobře je vyjadřuje právě spojení dvou světců, o kterých Chesterton psal: Tomáš Akvinský a František z Assisi.

recipienti možná znají Chestertona pouze ze Suchého písňe Kamarádi a je pro ně jedním z avantgardních umělců. Je ale nutné přiznat, že překvapivé není to, že naši avantgardní umělci neinterpretovali Chestertona více vyváženě, ale to, že tito autoři, zcela zavrhuující českou tradiční literaturu (natožpak církev), nadšeně četli autora, který byl v Anglii v té době hodnocen spíše jako katolický tradicionalista²⁴⁸. Z tohoto hlediska byla avantgardní recepce Chestertona velmi otevřená a pluralistická: nejen že dávala částečně zapravdu muži z „opačného“ ideového tábora, ale dokonce neváhala citovat chestertonovskou interpretaci z Florianových Nova et vetera. Při své jednostrannosti tedy byla avantgardní recepce dialogická: netrpěla ani černobílým manicheismem ani přesvědčením o vlastní interpretační výlučnosti a neomylnosti²⁴⁹.

Literární skupina

Velkou pozornost vzbudil Chesterton také u kritika brněnské Literární skupiny F. Götze. Ve svém článku z roku 1925 nejprve až poněkud přehnaně vyhrocuje protiklady Chestertonovy osobnosti (např. pokřtěný už v té době Chesterton byl; jeho pozornost k obyčejným věcem není pozitivismus ani jeho zdůrazňování nutnosti integrace rozumu i s dalšími psychickými funkcemi není iracionalismus), aby pak mohl v kontrastu k tomu zdůraznit jeho schopnost tyto protiklady synteticky spojovat:

„Chesterton je notoricky duševně zdravý právě proto, že je fantasta. Neboť to fantastické je mu

²⁴⁸ Brzy také někteří autoři na tuto disproporci v anglické a české recepci i jednostrannost avantgardní recepce upozornili.

²⁴⁹ Samozřejmě se toto tvrzení netýká celého komunistického tisku: posudky na Chestertona v Dělnické osvětě, Rudém právu nebo mnohem pozdější výroky Z. Nejedlého jsou ovšem zcela dogmaticky monologické.

gánem plné duševní rovnováhy a nejširšího duševního rozpětí. Nebýti jeho fantazie (a jeho humoru, jenž s fantazií podivuhodně souvisí), byl by to rozlomený a nešťastný člověk, v němž se střetly snad všechny rozpory filozofické, morální, umělecké a životní, které na světě jsou: tento zuřivý katolík byl zároveň neméně zuřivým nepřítelem církve, a ačkoli nyní píše celé knížky o ortodoxii, nepřihlásil se, nemýlí-li se, dosud formálně k církvi; tento dogmatik, jenž tolik si libuje v kráse a síle starých řádů a zákonů, v nichž vidí výkvět moudrosti, je současně vášnivcem naprosté svobody a odpůrcem všeho náboženského i životního fatalismu, jenž zbavuje život spontánnosti; tento skvělý intelektualista, jenž je zároveň širší abstrakt a pojmů zrovna doma, je současně chvalořečníkem nejprostších věcí a lidí; tento idealista pohybuje se pořád na pomezích nejohavnivějšího víru fantazie; tento milovník středověku je zároveň současně nejčistším typem opravdového demokratismu. Chesterton je bohatý v tom, že dovede žít současně a synteticky tisícerými polárními protiklady, zatím co ostatní žijí vždy jen dvěma, třemi tendencemi, jež mechanicky vylučují každý protiklad. Chesterton je současně pozitivista a iracionalista, idealista a fantasta, dogmatik a revolucionář. Jeho fantazie mu popřává možnost tohoto bohatství a této svobody.“ (Götz 1925)

Každopádně Götzův koncept protikladných tendencí střetávajících se v Chestertonově díle, byl mnohem vyváženější než pojetí Teigovo a Václavkovo. Götz byl první, kdo se u nás o takové pojetí pokusil. U Götze je však termín syntézy²⁵⁰ poněkud nadužíván: „Představy pozitivních hodnot jsou však u Götze velmi proměnlivé a často vágní, vždyť jejich nejfrekventovanější pojmenování představuje pojem „syntézy“, tj. umění, které syntetizuje dílčí aspekty v obraz směřující k totálnímu pohledu na skutečnost.“ (Chlíbcová 1984, 224) O Götzově poněkud libovolném zacházení se slovy svědčí to, že Chestertonovi zkouší přidělit

²⁵⁰ Později Götz toto pojetí Chestertona opakoval v zesílené podobě, jeho syntetičnost má být dokonce typická pro jeho dobu, mezi jeho vnitřní protiklady je přidán dokonce „satanismus“ a „mysticismus“: „Je to jeden z typických lidí dnešní doby: člověk, jenž synthesizuje v sobě to, co je od sebe polárně odloučeno, a vytváří tak novou duchovní realnost, bohatou, živou, výbušnou a mnohotvárnou. Podobně G. Apollinaire, stejně milovaný jako nenáviděný po celém světě, je také jednou z typických nových postav světového formátu. Alexandre Mercereau řekl kdysi o něm toto: "Je to mnich příšerně neřestný, zbožný a smyslný, stejně satanský jako mystický, z polovice latinský žid a z polovice křesťan," a vystihl tak určitě a přesně celou bizarní duši tohoto člověka, jenž miluje nenasytnou láskou život ve všech jeho formách, ale miluje stejně nenasytně kulturu všech věků a všech stáří.“ (Götz 1926, 45)

nálepku „nadrealismu“²⁵¹, kterou v téže době používal často i u jiných spisovatelů a směrů²⁵².

Z Literární skupiny se Chestertonem v jedné recenzi zabýval také Bartoš Vlček, který srovnával Chestertonův humor s Jeromovým a Shawovým a o Kamarádu Čtvrťkovi, v níž vystupuje snad jediná postava Chestertonova díla, která pro čtenáře zůstává mnohoznačná a není průhlednou alegorií, soudil, že „končí méně slibně než počal, neboť je ztracený symbol, jehož smyslu se čtenář nedopátral.“ (Vlček 1925) V téže skupině měl Chesterton ještě jistý vliv na Č. Jeřábka. O svém románu Lidumil na kříži z roku 1925 později napsal, že to byla „na oko detektivka křtěná Chestertonem“ (Jeřábek 1961, 108n), literární historici (nejnověji Štemberková 2000) však v souvislosti s touto knihou píší o tom, že „stylem i ideově“ jsou v knize „prvky chestertonovské, jimiž autor podal svého továrníka, bohatého lidumila, zahrnovaného anonymními výhružnými listy. Nejde jen o pouhou grotesknost, ale o sociální pozadí továrnického života a myšlenkově o odvěký boj mezi pravdou a lží, který je bojován jak v lidské společnosti, tak v nitru každého člověka.“ (Kunc 1945, 312) Je pravda, že Lidumil na kříži obsahuje některé shodné prvky s Chestertonovými beletristickými texty: Jeřábekova kniha obsahuje dlouhé pasáže, v nichž postavy diskutují o racionalitě a iracionalitě (jako v Chestertonových detektivkách), vysvětlení zločinu je (jako u Chestertona) racionální (i když z psychologického hlediska značně nepravděpodobné až nemožné), ovšem

²⁵¹ „Prezident klubu anarchistů – Neděle – praví o sobě: „Jsem mír boží“ a mají-li pravdu Chestertonovi vykladači..., je to opravdu „zlidštěný, robustní, žoviální a demokratický bůh“, jenž má v sobě drsnou jistotu a sílu pod vzhledem radostného bonvivanta. Je-li tomu tak, pak tento román je opravdové dílo nadrealistické, obrazy věčné vztahy lásky, touhy a vzpoury k bohu. Ovšem: Chesterton nedopověděl. (Götz 1925, 6)

²⁵² „Poetismem, v němž je česká obdoba nadrealismu, vrací se poezie do oblasti poezie. A je-li z toho krize, je způsobena tím, že vývoj pokračoval rychleji, než jsme zvyklí. U nás tolik jsme zvyklí oplakávat napřed pět let jeden pohřeb a pak teprve si všimneme, že před pěti lety se taky někdo nový narodil. Nuže - česká veřejnost brzy už snad přestane plakat nad zánikem proletářské poezie a vezme na vědomí novou poezii.“ (Götz 1984, 26)

samotné vyústění je Chestertonovu myšlenkovému světu velmi vzdáleno. I Chestertonův detektiv otec Brown si je (teoreticky) vědom své hříšnosti (právě díky ní se může vciťovat do jednání ostatních hříšníků (to ovšem nebylo nijak originální – také o Sherlocku Holmesovi Watson říká, že kdyby nebyl detektivem, byl by z něj skvělý zločinec)), ale v zápasech se svými protivníky se vždy ukáže jako ctnostnější a moudřejší (a je tak prostředkem propagace Chestertonovy ideologie) Oproti tomu Jeřábkův detektiv Iltis páchá vraždu sám v hypnóze, což je zcela v protikladu k Chestertonovu celkem jasně vymezenému rozdělení hrdinů na ty „hodné“ a „zlé“; tomuto myšlenkovému světu ovšem zcela odporují také úvahy Jeřábkovy detektiva:

„Zlo, na jehož čelo mířil bambítkou, neznamenal však více nežli saň, jíž uťaté hlavy vždy znovu narůstaly. Nemohlo býti vyhlazeno, nemělo-li s ním zaniknouti i dobro a spravedlnost. Houpačka potřebuje stejného zatížení na obou koncích, má-li udržeti rovnováhu. A tak Jan Jirí Iltis, pátraje nyní uprostřed bouřlivé noci po stopách zločincových, cítil, že pátrá po stopách konkurentových. Každým Iltisovým vítězstvím obnovovala se značně porušená rovnováha a tato vzájemná soutěž poháněla bystřiny v korytě života, nedovolujíc jim zahnívati v bažinách rybníků.“ (Jeřábek 1925, 36)²⁵³

²⁵³ To je téma, kterému se následně Jeřábek věnoval v následujícím románu Firma prorokova, u kterého někteří (například Václavek) také shledávali Chestertonův vliv.

5.3.3. Polemika s avantgardní recepcí: F.

Tetauer a J.B.Čapek

Reakce na avantgardní oceňování Chestertona byly různé: zatímco F.X. Šalda, který avantgardní generaci podporoval, jejich kult Chestertona vůbec nekomentoval (a polemizoval s Chestertonem v jeho „pragmatické“ verzi), pravicově orientovaný R. Medek psal, že z Chestertonova vlivu se „šibalsky a „reakcionářsky“ radoval. Radost jsem měl především proto, že bolševizující dosud salony uslyší konečně také několik moudrých, vyzkoušených (tj. konservativních) rad, ostatně upřímně demokratických, třebaže vtipných“ (Medek 1927, 22) Následně se ale vysmíval módní vlně Chestertonovy obliby: „Chesterton mluví česky a píše do listů českých, moravských, moravsko-slezských a tuším i časem do slovenských v menších studentských odvárkách“ (Medek 1927, 23).

Ze zcela jiných pozic pak psali o Chestertonově avantgardním kultu dva autoři: literární historik a kritik Jan Blahoslav Čapek a dramatik a překladatel Frank Tetauer. Oba byli vystudovaní anglisté, což jim pomáhalo k dobrému rozhledu po soudobé anglické literární kultuře, právě anglickou recepci Chestertona (především tu negativní) u nás svým způsobem zprostředkovávali²⁵⁴, sami přitom před Chestertonem dávali zřetelně přednost G. B. Shawovi, i když každý ze zcela jiných důvodů. Oba přitom Chestertonovi přiznávají vysoké literární kvality²⁵⁵, chtějí ale poukázat na (ze

²⁵⁴ „A zatím co u nás nejmodernější z moderních se v dešti této produkce mění obdivem v homole cukru, v Anglii znají svého Pappenheimského. Nebo jako je možno se naučit psát v Popeovských strofách, stejně snadno je natrénovat chestertonovské paradoxy: ostatně o tom se můžete dočíst v mnohých anglických kritikách.“ (Tetauer 1924)

²⁵⁵ „Veliký žurnalista, romanciér, katolík, autor ekvilibristických esejí, labužník a ctitel boží, básník a

svého hlediska) negativní stránky Chestertonovy tvorby. Tetauer přímo píše o „podvodu, který se páše s otcem Chestertonem“ (Tetauer 1924), hned v úvodu článku zesměšňuje avantgardní Chestertonův „kult“:

„Protože pan Chesterton byl nedávninko prohlášen za prototyp moderního autora a poněvadž avant-garde [...] si v něm už delší čas libuje pomalu víc než v Cocteauovi, a poněvadž se tato záliba tak trochu vůbec podobá matení pojmů, myslím, že je na čase zabývat se právě stránkami méně rozkošnými na výše zmíněném autoru.“

Tetauerova kritika není příliš konzistentní, na jedné straně je pro něj Chesterton „ultramontánní katolík“, na druhé straně (aniž by se snažil vysvětlit souvislost s jeho katolicismem) však Chesterton podle něj umí „jenom bavit“:

„Bystrý a vtipný pan Chesterton umí dost dlouho bavit a vlastně jenom bavit. („Což to nestačí?“ volají nejmodernější.) Ne, neboť, běda, zvykl-li si člověk číst knihy na posedění, má po přečtení týž pocit, jako když absolvoval dvě hodiny seriálu v biografu s nízkým stropem. Alespoň psychické a někdy i fyziologické účinky jsou tytéž. („Jak krásné!“ volají nejmodernější. „Chesterton a bio, tak jsme si to vždy představovali.“) Je něco těžkého v knihách tohoto romantika, nadaného závratnou imaginací, jehož logika je skvěle absurdní a mechanicky krkolomná, po níž bolí hlava [...] Neubráníte se však jakémusi smutku po tom všem, neboť nic se v tom chestertonovském světě nechce, o nic se neusiluje, jsme spokojeni, máme se skvěle, zahrajeme si intelektuální golf se svou romantikou.“

Tetauer tedy v podstatě přejímá jednostranný poetistický obraz Chestertona, na který útočí z pozic proletářského umění:

„Chesterton - romancier a povídkář, velebený jako inkarnace všeho moderního, skvělá aplikace

ultramontánní autor detektivních povídek, šikovný přemýšlitel a bezmezný romantik, je figura neobyčejné rozlehlosti inteligence a talentu, člověk, jenž si zbudoval život k obrazu svému, umělec a jedna z nejzajímavějších a nejošemetnějších postav anglické literatury.“ (Tetauer 1924) - „Nejen Chestertonovy knihy jsou velmi „časové“ co se týče poptávky a zájmu, ale Chesterton celou strukturou a celým projevem je jedním z ohnisek duchového kvasu doby. Složitá propletenost je charakteristikou naší epochy, ji vyjadřují zvláště autoři psychologizující; vedle toho naše doba se dobývá křečovitě z těch zadrhnutých sítí s výkřikem po oprostění, a tuto touhu tlumočí primitivisté; ale i básníci rafinovanosti i pěvci oprostění jsou jen úsekovými ozvěnami – G. K. Chesterton svými kontrastovými dary šťastně zceluje v sobě obé.“ (J.B. Čapek 1925)

posledních devadesáti devíti programů, autor jmenovaný mezi typy nového umělce lidmi, kteří (přece) nedávno lajnovali hřiště pro proletářské umění kolektivní, je sice beze sporně zábavný umělec (a raději bychom řekli kumštýř), ale svým duchovým a uměleckým řádem je typem umělce převážně měšťáckého“, extrémní individualista mystických sklonů, romantik pohodlí a náboženství. Což bychom nijak bolestně nevytýkali, kdyby nebyl prohlašován právě za opak. Co však po přečtení těchto Chestertonových knížek bolí, je úplný nedostatek budujícího usilování, sociálního zápalu o konkrétní realizovatelně lepší a neschopnost boje o zítřek.“ (Tetauer 1924)

Z tohoto důvodu také hodnotil výše Shawa, kterému věnoval i knižní monografii, v jejím druhém rozšířeném vydání z roku 1948 je Shaw již přímo nazván „spolutvůrcem socialistického dneška“ (Tetauer 1948).

Mnohem promyšlenější pokus o uchopení Chestertonova díla představuje článek J.B.Čapka z roku 1925. Poměrně přesně v něm (polemicky) postihuje Chestertonovu argumentační metodu²⁵⁶; jeho přirovnání Chestertonových děl ke středověkým Miracle plays je analogické mému vlastnímu pokusu s konceptem karnevalizace²⁵⁷. Jako jeden z mála zařazuje Chestertona do aglického literárního kontextu, jeho soud je přísný:

„Touha po klidu roste mezi lidmi; a v Chestertonovi je nesmírně podmanivé skupenství klidu. Jistě též svobodné stanovisko Chestertonovo k anglickému životu a literatuře přispělo hodně k expanzi jeho díla do světa. Nepravím tím, že by Chesterton byl snad neanglickým typem – naopak, je v něm mnoho jedinečně anglického, co se v jiném literárním typu Albionu posud tak jasně nevykrystalizovalo.

²⁵⁶ „Nejoriginálnější je snad Chesterton tam, kde užívá komiky jako přenosné síly, jako vzdušného mostu k přesmyku z nevázaného a neproblematického smíchu do nejvážnějších a nejodtažitějších otázek... Překonává absurdnost v logický zřetězec a když je potřebí, v rozhybaném proudu odhazuje všechny prvky pravděpodobnosti a rozumu... Někdy se však tato schopnost myšlenkové přesnosti a transformace povážlivě snižuje..., zde agitační zřetel porušuje namnoze do základů Chestertonovo neřku mistrovství, ale vůbec serióznost. Chce-li Chesterton hájit objekt povahy antikvární, otřelý a oprchalý, bojí se často provést svou apologii cestou normální, nebojácným kredem pro staré tradiční apologety; nikoli, on přechází přes ně, a stavěli-li oni svůj důkaz jako A, on svůj postaví jako non-A; byla-li např. hájena rodina co bod klidu, Chesterton ji obhájí co pravé ohnisko neklidu. Jindy začne odtažitou schematicou a vybroušeným aparátem exaktních pojmů, a když se domnívá, že publikum je dostatečně fascinováno filozofickou přesvědčivostí jeho vývodů, přeskočí naráz do tónu úplně demagogického a napadne svého odpůrce – ať ideu či osobnost – na základě zesměšňujícího podobenství. Touto vlastností se přichyľuje Chesterton k mnohým apologetům reakce, u nichž ovšem měrou daleko větší celá síla důkazu spočívala v metafyzicko-vulgární metanině.“ (J.B. Čapek 1925)

²⁵⁷ „V beletrii pomíšené kreace složitého aktivisty vybavují mnohdy představy Miracle plays a jiných liturgických scén...; živily biblické, populární, vulgární, drastické, humorné didaktické, sarkastické, smyslně biblické, konec konců míchánina pro slávu boží – není v tom nejpodstatnější znak Chestertonův?“ (J.B. Čapek 1925)

Chesterton je klasickým typem píšícího Angličana, jenž je až do morku kostí prosáklý změkčujícím a sterilizujícím vlivem anglického komfortu, toho pohodlného, v sebe zakotveného a do sebe propadlého, klubovkového a pudinkového stylu ctihodné anglické smetánky... Zazobané sebevědomí a uhnížděná idyličnost, kterou si může dovolit méně odpovědný příslušník světového imperia, nemůže být nijakým vzorem, ba ani žádným trvale závažným dokumentem pro členy tohoto světa. Chesterton, pokud stojí vůči své zemi v odbojné opozici, brojí proti její lepší části, proti jejímu živlu pohybovému, evolučnímu, tvůrčímu (střelba na Shawa, na Wellse) a brání onu Anglii spící, utuhlou, požívající a odpočívající [...] Chestertonova revolučnost v Anglii je de facto zdánlivá; v podstatě je Chesterton právě jako Angličan typem anglické dekadence.“

Jako první u nás J.B. Čapek upozornil, a pokud vím,
jako jediný reagoval na to, co jsem výše nazval
Chestertonovým partikularismem:

„Má ovšem své prvky revoluční..., ale pokud souvisí bezprostředně s Anglií, věc se má takto. Ovzduší hrubého egoismu vás ovane často z názorů Chestertonových – opět úkaz Anglie nižší; surové výroky proti Indům a Egyptanům, pronesené v interview s F. Lefèvrem, silně otřásají konstrukcemi některých vznešených myšlenek Chestertonových, jež se nám pak jeví nezbytně jako virtuozní shooty samolibého sportsmana anebo kouzelné bubliny z dýmky tradičně nedostupného Johna Bulla, špekem obrněného.“ (J.B. Čapek 1925)258

Stejně jako Götz se J.B. Čapek snaží základní
tendence Chestertonova díla pojmenovat pomocí
střetávajících se protikladů:

„Chesterton má své skvělé mimikry [...] - a to ve své schopnosti polyfonické. Ideový podklad spleťtých románových eposů je vystřídán radostným kinetismem detektivek; kritik demokratického vtipu je vystřídán heraldem zatracujícího římanství; spontánní epigram je smeten technickou mašinérií promyšleného paradoxu... Paradox není pouze jednou z význačných vlastností Chestertonových, ale vlastně pan Chesterton se skládá ze samých paradoxů: vtělená apoteoza komfortu na jedné straně a nejdivočejší bojovnost na druhé. Co se týče literárního základu: jednak nezměnitelný, nepohnutelný, papežsky ztuhlý – jednak Proteus. Ideová báze: usmívavý liberalism – křížácký katolicism. Ideová metoda: vybroušený intelektualism – proti tomu gymnastika myšlenkových uzlů a hříček, jakýsi superlogism. Stylová metoda: domácí rozvleklost – telegrafická údernost. Dějová metoda: senzační

²⁵⁸ Rozhovor u nás vyšel až r. 1930.

maximalism – dětský primitivism. Vztah k společnosti: jednak nadšení pro *commosense*, všeobecné blaho, pokoj, užitek – jednak samoučelné duševní horolezectví, příliš neheroické, než aby to bylo průbojným činem silného jedince, a příliš subjektivní, než aby to bylo skutečnou sociální funkcí... Lidský je Chesterton paradoxem tím, že v něm na sebe narážejí síla a slabost, anebo určitěji: zdraví a dekadence. Zdraví je v té lásce k životu...; dekadence je v té rafinovanosti, v té netvořivé kombinaci a senzačních šarádách, v celém tom proteovství. Básník samoučelné a senzační komplikace ideové, jenž zaostruje pointy v nejjemnější hroty a řeší problémy pomocí extrémů – tento básník na druhé straně je zván básníkem demokracie, bojovníkem za prostotu, životní jas, neproblematičnost.“ (J.B. Čapek 1925)

Jestliže Götz u Chestertona ocenil schopnost syntézy, J.B. Čapek dává ve své interpretaci přednost tendenci k síle, zdraví a lásce k životu proti dekadenci a „proteovství“ Chestertonova díla. Kvůli posledně jmenovaným prvkům se Chesterton nemůže stát novodobým vůdcem, jehož příchod si J.B. Čapek přál:

„Ti, kdo volali po vůdci, sami mnohdy se vůdci stali, jako třeba Carlyle. S Chestertonem se to opakovat nebude. Chesterton je mistr, virtuoz, žonglér, kouzelník, všeuměl, světec, kazatel, sofista, rytíř, šašek, dítě – co chcete, ale vůdce ne. Chce být živlem konstruktivním, ale je k tomu příliš konstruovaným... Chesterton manifestuje jako své jádro a heslo svou víru v zákonitost věčnosti: sám však nepodpírá tu víru a tu koncepci, poněvadž je typem naprosto nezákonným, typem, jehož konstantou je maximum libovůle. A tak přes často se ozývající zdůrazňování Chestertonových prvků ozdravných a obrodných je nutno vidět v Chestertonovi nepřírozeného bojovníka za přirozenost.“ (J. B. Čapek 1925)

Mnohem blíže k takové úloze měli v Čapkových očích Ibsen a (jak už bylo naznačeno výše) Shaw²⁵⁹. Vážil si jich „pro společné východisko obou tvůrců, jímž jest radikální severský protestantismus. Ibsen a Shaw jsou dva nejvýznamnější moderní autoři z protestantismu. S dokonalou jasnoživostí zachytili vnitřní proces, jímž prošel svět, zejména protestantský, v nové době. Dovedli puritánství nejkřutěji (protože nejspravedlivěji) sešvihat v jeho formách ztrnulých a mrtvících, dovedli však též skvěle zápasit za věčné hodnoty toho

²⁵⁹ To se projevilo také v Čapkově recenzi Chestertonovy knihy o Shawovi.

puritánství.“ (J.B. Čapek 1928) Ani tito z protestantismu vyšší spisovatelé se však pro Čapka oněmi vůdci nestali:

„Doba naše touží po jistotě a jednotě. A nepokojuje se v této touze jen otřelými jistotami logickými a omezenými jednotami lidských organizací. Cítí se, že k harmonii a pravému pokoji člověka jest třeba, aby lidé nehnali se především za svou volností, svými právy a svým blahem. Řekl jsem již na počátku, že mnozí se vzdalují Ibsenovi z důvodů zbabělých; ale my se mu musíme vzdalovat z důvodů krajní sebekázně. Neboť Ibsen jest pro nás z největších básníků nejistoty. Náš sen je nový, vyšší Brand.“ (J.B. Čapek 1928)

Tím méně se mu ale „novým, vyšším Brandem“ mohl stát Chesterton.

Dá se říci, že v polemice (nebo dialogu) s avantgardní koncepcí zdůraznil J.B. Čapek ty aspekty Chestertonovy tvorby, které zůstaly opomenuty: partikularismus, konzervatismus, i Chestertonův „konstruktivismus“ – vůli k řádu. Ta však byla podle Čapkových kritérií u Chestertona nedostatečná. Čapkova stať představuje každopádně vůbec nejvyváženější a nejvšestrannější chestertonovskou interpretaci z meziválečného období (takže ani přísný T. Vodička, polemizující na konci 30. let se všemi předcházejícími Chestertonovými interprety, jí nemohl nic vytknout – nebo to aspoň neudělal). Skutečnost, že tento literární vědec patří dnes spíše k pozapomenutým postavám (navzdory nedávné konferenci (Štěpán 2004) a publikačním aktivitám jeho dcery) můžeme označit jako nespravedlnost, nebo jako doklad toho, že příliš vyvážené interpretace i jejich autoři nejsou dostatečně originální, aby si získali pozornost – i když v dobovém českém kontextu, kdy Chesterton platil za moderního spisovatele, byl Čapkův hlas výjimečný a ojedinělý.

5.3.4. „Pragmatická“ recepce (Chesterton – obránce demokracie a obyčejného člověka)

Ačkoli Václavek Chestertona prohlásil za miláčka své generace, většinou českých kritiků a historiků byl Chesterton spojován spíše s generací „pragmatickou“²⁶⁰, a především s K. Čapkem. Takto Chestertona charakterizoval Arne Novák:

„Zcela jiným směrem (než vliv D.H. Lawrence) postupoval vliv satirika, humoristy a myslitele G.K. Chestertona, v jehož škole seděli spíše kritikové a publicisté než tvůrčí básníci, jako jeho náboženského učitele, polemického H. Belloc, propagovali jej u nás nejprve pravověrní katolíci, a při rozšíření jeho knih měla účast také detektivní forma nejoblíbenějších z nich, u nás obecně oblíbená. Ač svým pravověrným katolictvím, svým útočným odporem k socialismu, svým obdivem pro středověk dotýkal se proti srsti vládnoucích u nás názorů, přece svým laskavým pragmatismem, svým optimistickým humorem a svou srdečnou demokratičností pokračovatele Dickensonova dobyl si půdy, urvav ji puritánovi a socialistovi Shawovi.“ (Novák 1995, 1302)²⁶¹

Také avantgardně zaměřený kritik a básník A. M. Píša interpretoval Chestertona podobně (beze slova o tom, jak jej chápou jeho generační druhové), Chestertona vydává za „houževnatého konzervativce, duchaplného obhájce tradice s nevyčerpatelnou zásobou ironie, u něhož robustní úsměv dovede vyvážit hloubku, bolestnou namnoze, v níž proniká ostrím svých paradoxů; kniha je všudeka prosycena ideovým ovzduším, které sblížilo jejího autora s pragmatisty, s širokým a vlídným pohledem jejich moudrosti, určené svými vlastnostmi spíše k pokojně smířlivému odlehčení přítomnosti než k prudké srážce v mezích určitě vržených světél a stínů.

²⁶⁰ Spojování Chestertona s pragmatismem u nás přitom stále přetrvává. V katalogu Deutsche Bibliothek jsou k jeho spisu Heretikové připojena předmětová hesla Englisch ; Literatur ; Rechtgläubigkeit ; Häresie, v British library (www.bl.uk) jen English literature, oproti tomu v katalogu české Národní knihovny jsou to hesla pragmatismus ; umění – pragmatismus ; mravnost – pragmatismus (www.nkp.cz).

²⁶¹ Už jsem uvedl na pravou míru, že první zmínky o Chestertonovi od katolíků nepocházejí, ani jimi nebyla česky vydána první Chestertonova kniha.

Že ostatně shovívavý tradicionalism není výhradním znakem díla Chestertonova, ale že více méně pohrává si s ním každý z pragmatistů, postřehneme i u nás na mladých stoupencích jeho, ať již se jím obírají teoreticky anebo ať vtělují jednotlivé věty pragmatismu v smysl uměleckého díla.“ (Píša 1921)

I výše uváděný J.B. Čapek o Chestertonovi psal, že „přes veškeré teologické záliby je u Chestertona mohutný a převážný prvek antropocentrický, jež ho vede i k tomu, aby svou apologii katolicismu podkládal mnohdy utilitaristicky.“ (J.B. Čapek 1925)

Na druhé straně však především někteří katolíci proti jeho spojování s pragmatismem protestovali²⁶². V dobových diskuzích byl pragmatismus spojován jak s „protináboženským povrchním humanismem“, tak s tradicionalismem a přílišným „kompromisnictvím“ ve vztahu k náboženství²⁶³, K. Čapek také sám uznával, že pragmatismus je „mnohosmyslný, vede na více stran zároveň, zde se nabízejí jako nástroj k vědecké práci, končí na jiné straně v katolické novoapologetice a modernismu [...], nebo v protestantském fideismu.“ (Čapek 1987, 272n)²⁶⁴. K. Čapek zřetelně

²⁶² „Jednou z hlavních ideí, kterou je inspirována Chestertonova tvorba, essayistická i básnická a románová, je vědomí, že realita je původu nadpřirozeného a že každý okamžik lidského života je zázrakem. "Tohle všechno by mohlo nebýt," říká si, dívaje se okolo sebe. "Tohle všechno bylo zachráněno z tajemného ztroskotání." - S tímto stanoviskem má jenom velmi povrchní podobnost skepse pragmatistů, která se rozněžňuje nad umělými tajemstvími věcí oddělených od jejich kořene a vytržených z pravé souvislosti. U Chestertona za tím stojí křesťanská víra v nadpřirozené poslání člověka a v jeho nezahladitelnou důstojnost. Pramení z toho také Chestertonovo citění zvláštní dobrodružnosti života a svrchované lidské svobody, která trpí v moderní společnosti všemi možnými způsoby puritanismu aj. Chestertonův svět není statický. Naopak, tento autor nikdy nepřestal ukazovat, že jediné nauka, z které on vychází, je kvasem věčné revoluce uprostřed věcí lidských a zdrojem neustávajícího dramatického napětí, které drží svět v rovnováze vyžadující v každém okamžiku celého lidského úsilí a hrdinství stále obnovovaného. Tato rovnováha, která je závislá na složkách infinitesimálních a při které zklamává běžný počet pravděpodobnosti, je jeho extází a nejvyšším duchovním dobrodružstvím.“ (Čep 1936) – Ve stejném smyslu psal i T. Vodička a V. Renč (Renč 1936).

²⁶³ „Pragmatistickou teorii nutno zakřiknouti: je kompromisní, jezuitská, nepokroková, slouží lenochům a reakcionářům. (31) „To je raison d'être pragmatismu a jeho chloubá – smíří fakty s náboženstvím. Zrodila jej, přiznává, potřeba lidí, „kteří jsou více (přírodo)vědecky zbarveni, ale přitom přec nejsou nenábožní (77). Tím odkrývá také James metodickou chybu pragmatismu základní: nevychází z faktů, nečeká s klidem, co se doví..., východiskem je mu konkrétní potřeba: zachránit náboženství při vědě, de facto: proti vědě.“ (Sobotka 1909, 33)

²⁶⁴ Ostatně předchůdci pragmatismu byli hledáni a nacházeni v celých děkonách filozofie, podle Kirka také konzervativismus může obsahovat jisté prvky pragmatismu. Cituje výrok Waltra Scotta: „Filosof není oprávněn

rozlišoval: „nelze mluvit o pragmatismu všude tam, kde je užíváno pragmatických metod (Čapek 1987, 273); zřejmě právě ve smyslu „pragmatických metod“, ale ne pragmatismu, napsal Čapek o Chestertonovi a Bellokovi, že „z důvodů praktického a životního rozumu uznali racionálnost náboženské víry“ (Čapek 1995, 124) Ve zcela stejném duchu psal později o „pragmatickém základu jeho filosofie“ v Chestertonově nekrologu Píša:

„(jeho dílo) je naplněno pozemšťanskou láskou k životu a světu, která si nemíní odpírat jejich radosti a požitků [...], a přece byl Chesterton vášnivý katolík. Byl to právě pragmatistický, k užitečnosti hledící základ Chestertonovy filosofie, který překlenoval tento rozpor: katolická a ortodoxní církve jsou podle něho zařízením velmi rozumným a užitečným. Jejich dogmata pokládal za moudřejší, svobodnější a prospěšnější než vědecké poznatky.“ (Píša 1936)

Z autorů pragmatické generace s pragmatismem Chestertona ale výslovně spojoval pouze Rutte. Čapek oproti tomu výslovně opakovaně psal o Chestertonově „katolickém reakcionářství“ (Čapek 1985, 400) a také Peroutka ve své první studii o Chestertonovi z roku 1924 přiznává, že Chesterton „způsobil svým opravdovým přátelům těžké rozpaky, háje a velebě církev katolickou, a způsobil jim rozpaky ještě větší, když během posledního roku začal vyhledávat společnost těch, kdož jsou zváni bojovnými katolíky“ (Peroutka 1925, 234).

Peroutka

Protože právě Peroutka věnoval ze zmíněných tří autorů Chestertonovi nejvíce pozornosti, začnu svůj výklad o

zkoumat takovýto systém podle idejí, jež si ve svém vlastním uvažování stanovil jako měřítko hypotetické lokonality. Jedinou neomylnou zkouškou každého starého zřízení jsou plody, které reálně přineslo, neboť za dobré je nutno pokládat to, z čeho dobro pochází.“ (Scott in Kirk 2000, 148)

receptu Chestertona pragmatickou generací u něj – už předem je však nutné upozornit nato, že takřka tytéž postoje, o kterých budu v souvislosti s Peroutkou v následujících odstavcích psát, zaujímal většinou také K. Čapek (což budu průběžně dokumentovat) – zatímco však Peroutka při tom často odkazoval na Chestertona, Čapek jen velmi zřídka (nejvíce v knize *Marsyas*, čili, na okraj literatury, která se však týká ne politiky, ale periferních literárních žánrů).

Peroutka, K. Čapek a náboženství

S odkazem na citovaný Peroutkův výrok o Chestertonově sdružování s bojovnými katolíky (a Čapkův o Chestertonově reakcionářství) se nejprve zaměřím nato, jaký byl obecně Peroutkův (a Čapkův) vztah ke katolíkům a k víře. Čapkův původně odmítavý vztah k víře se postupně měnil. V povídce z roku 1920 *Tribunál* je vyjádřena myšlenka existenciální beznaděje: „Není zákonů, Není spravedlnost! Není svědomí. Není Boha“. Podle Maleviče „to byla nejzazší negace, k níž Karel Čapek dospěl. Ale už roku 1922 napsal Olze Scheinpflugové, že se v jeho okoralém srdci začíná rodit nesmělá víra v Boha. Pod Masarykovým vlivem tato víra zesílila. A ve dnech mnichovské tragédie se Čapek podobně jako hrdinka *Matky* obrací k Bohu svými „modlitbami“. Karel byl viděn, i jak poklekl ve svatovítském chrámu. Určitě tedy nešlo jen o modlitbu jako o literární žánr.“ (Malevič 1999, 260)²⁶⁵

²⁶⁵ Podobně dnes Čapkovy náboženské postoje hodnotí někteří liberální katolíci, v knize *Rekolekce s Karlem Čapkem* píše její autor, katolický kněz Weřlowski o Čapkovi, že to byl „novinář, filozof a moralista, bezpochyby a v neposlední řadě křesťan, ačkoli vůbec ne z těch „vzorových“, spíše silně kritický a plný skepse vůči církevní každodennosti, sám ovšem nikdy rekolekci nehlásal. Možná by však nebyl ani tolik udiven, kdybych mu řekl, že jej hodlám uvést právě v této pastorační roli. Čapek se totiž dívá na svět způsobem, který by měl být naprosto vlastní každému, kdo chce pomoci sobě i jiným pochopit, kým že každý z nás jako člověk je a kým se ještě díky Bohu může stát - a to je přece v zásadě předmětem a cílem každé rekolekce.“ (Weřlowski 1997, 18) T. Halík v předmluvě ke knize píše: „Čapek celým svým dílem i životním nasazením svědčil nejen o pozorné lásce k člověku, nýbrž o pokorném hledání „Boží šlépěje“ v každodennosti všedních věcí, v čemž silně připomínal svého milovaného autora G.K. Chestertona.“ (Halík in Weřlowski 1997, 6) – Také bratr Karla Čapka Josef ve svém díle (především v *Kulhavém poutníkově*) vypovídá o svém zápasu o náboženskou víru, a jestliže Karla ovlivňoval Chesterton, pro Josefa měl podobně inspirativní funkci R. Guardini.

U Peroutky se zřejmě o podobném obratu nedá mluvit, každopádně u obou se katolíci (a zvláště klerikálové) jeví jako protivníci²⁶⁶. V souvislosti s vývojem jednotlivých členů avantgardní generace například Peroutka napsal: „Od těch dob se otevřela ještě jiná dvířka, a několik pánů odšpacírovalo z těchto niv svého mládí ke katolicismu. Je to opět týž směr: kamkoli mimo rozum. To jsou tedy ti miloučcí anarchisté.“ (Peroutka 1991, 142) Některá jeho prohlášení nepostrádala bojovnosti: „Jestliže katolíci chtějí, mohou nám býti druhy. Pány nám už nikdy nebudou“ (Peroutka in Kosatík 2003, 195; podobně Čapek 1988, 448n). Peroutka si však uvědomoval, že v katolického Boha věří většina obyvatelstva republiky, a že tedy na tom, „jací jsme“, na našich lepších vlastnostech, jako je věčnost a civilismus, má katolická výchova svůj podíl (totéž psal i Čapek (Čapek 1988, 448)). Peroutka uznával sociální funkci náboženství a vyjadřoval se o něm shovívavě („Je nás mnoho, kterým je celkem lhostejno, v co věří nebo nevěří náš krejčí, ale kteří jsme rádi, že naše maminky věří v boha, a nechceme jako fanatikové pravdy jim vyrazet tuto berlu z rukou, nevěříme, že bychom je tím učinili šťastnějšími. Nemaje sám náboženství, nebudu je bráti lidem, kteří je potřebují.“ (Peroutka 1929)); u Čapka se toto chápání náboženství výrazněji objevuje v souvislosti s reakcemi lidí na hospodářskou krizi (Čapek 1991b, 123) Oba konstatovali (a plně se přitom shodovali s Chestertonem), že obřady katolické církve odpovídají základním lidským potřebám, a pokud ji chce někdo nahradit, musí nahradit také tyto obřady: „Jediná věc, kterou udělalo protikatolické hnutí dobře, je pálení hranic o svátek Husův. To vyhovuje zakořeněné lidské touze po symbolismu, obřadnosti a poesii.“ (Peroutka 1929) Peroutka byl přitom schopný zachovat si odstup od dobových nálad v první republice, jeho reakce na hnutí

²⁶⁶ Na druhé straně se ale třeba Čapek několikrát zastal J. Durycha (jako spisovatele) a Peroutka vysoce hodnotil politika Jana Šrámka.

československé církve byla skeptická. Poukazoval na to, že toto hnutí, ohánějící se náboženskostí, vůbec nepracuje se svým učitelem Janem Husem jako s náboženským myslitelem, ale stylizuje jej do role radikála a českého nacionalisty: „Dle všeho by Hus považoval za větší nebezpečí a zlo nás s našimi názory a zvyky, které máme za počestné a normální, než Jana XXIII., jenž z mořského loupežníka se stal papežem a proti němuž Hus psal traktáty. Naučivše se býti pravdivými, přestali jsme věřit v Krista a jeho zbraní jsme prorazili jeho štít. Jak napsal Chesterton, světem bloudí plno odpoutaných a splašivších se křesťanských ctností: Hus učil pravdě jako ctnosti křesťanské, doba obrátila tuto křesťanskou ctnost i proti křesťanství.“ (Peroutka in Kosatík 2003, 191)

Vedle stylistických podobností²⁶⁷ byla mezi Peroutkou a Chestertonem častá názorová blízkost. Peroutka se na Chestertona ve svých textech mnohokrát odvolává, v Tribuně i v Přítomnosti tiskl jeho texty, podle Kosatíka to byl ve dvacátých letech jeden z jeho nejpřekládanějších zahraničních autorů (Kosatík 2003, 191). Chestertonův vliv na Peroutku pojímá Kosatík psychologicky: „Místo k Nietzschemu se celoživotně vracel k Chestertonovi, a tedy svou důslednou odluku od Boha nedokončil. Právě to, že se Peroutka nemohl rozhodnout mezi socialismem a liberalismem, že do poslední chvíle před takovou striktní volbou váhal, je důkazem, že cosi z prapůvodní „přítomnosti Boha ve věcech“ mu nezůstalo odepřeno, přesněji řečeno, že „potřeba Boha“ ho nikdy úplně neopustila.“ (Kosatík 2003, 195)²⁶⁸

Peroutka se Chestertonem obsáhle zabýval ve statích
Filosof půvabné demokracie z r. 1924 a Čím je nám

²⁶⁷ Ve vytváření paradoxů myšlenkově nepřesných („pravda“ v katolické terminologii není ctnost), ale efektních, byl zřejmě Chesterton Peroutkovi vzorem (příliš efektní a zjednodušující paradoxy byly Chestertonovi často vytýkány (Sullivan 1974)). Další paralely mezi styly obou autorů viz Kosatík 192.

²⁶⁸ Množství katolických autorů, kteří se hlásili k socialismu nebo měli vyhraněné sociální citění, napovídá, že víra v Boha nijak nepredestinuje člověka k tomu, aby byl nutně liberálem či ne-socialistou.

Chesterton v knize *Ano a ne*, své názory pak zopakoval v chestertonovském nekrologu. V první stati obsáhle a nadšeně referuje o Chestertonově knize o Dickensovi (přísně odsouzené Benešem, jak jsme viděli), v druhé stati Peroutka polemizuje prostřednictvím Chestertonových názorů s Nietzsche, Tolstým a dalšími ruskými spisovateli (Peroutkovy a Chestertonovy názory na tyto autory jsou si velmi blízké), kterým je ovšem věnováno více stránek než samotnému Chestertonovi. V úvodu pozdější studie Peroutka píše, že "Chesterton je reakcí na vývoj evropského duchovního života za posledních padesát let. Tento vývoj vedl k pesimismu, nihilismu, skepsi, diletantismu, k hrůzám materialismu a determinismu, omrzení, nudě, nervose. Chestertonův vlastní význam je v boji proti slzavosti tohoto údolí." (Peroutka 1932, 202)

Zde připojím krátkou biografickou poznámku: Peroutka byl v mládí pod silným vlivem Schopenhauera a zvláště Čechova, připomenu, že Chesterton (ovšem autor od Peroutky generačně značně vzdálený) zase prošel obdobím skepse a anarchismu, myšlení obou těchto autorů se pak analogicky utvářelo jako protireakce na tyto myšlenkové proudy. Chesterton však hledal zdroj svého optimismu v katolické víře. Tuto neodmyslitelnou složku jeho myšlení Peroutka většinou přechází. V první studii ještě zmiňuje jeho katolictví (ovšem je zřejmé, že i Peroutka patří k těm, kterým Chesterton hájením katolické církve působil „těžké rozpaky“), ale z pozdější studie už by se čtenář skoro nedozvěděl (v době, kdy se stupeň ideologičnosti v Chestertonových spisech zvyšoval), že je Chesterton katolík. Stříž měl jen částečně pravdu, když psal, že Chestertonovi „zmohutnělí zástupové vybraných průvodčích s podivem poznávají, že se ocitli, kde se nikdo nenadál, a kam leckdo

nechtěl – v domě a v náruči starého Otce Boha a zapomenuté matky Církve. A ač se naň mnozí mrzí, že v zhroucených pagodách zasypal jim jejich proslulé bohy, nemohou se od něho odtrhnouti, neboť s Chestertonem jest síla, bujnost, veselí, opojení.“ Od Chestertona se Peroutka skutečně „neodtrhl“, zato však od Chestertona „odtrhl“ jeho náboženská východiska. Pokud vím, Florian nebo Stříž Peroutkovu selektivní recepci Chestertona nekomentovali, dělal to však jeden z dalších Florianových bývalých spolupracovníků T. Vodička, a pak také protestantský teolog J.L. Hromádka:

Právě G. K. Chesterton mohl přesvědčit Peroutku, že trvalý život ve smírné pohodě, v důvěřivém vztahu k člověku, ve shovívavé ironii je možný jen tenkrát, když je obehnán pevnou zdí víry a metafysické jistoty ; jen tenkrát, když jsme takto chráněni před děsem z prázdna, před tyranii a zmatkem ve věcech dobra a zla, pravdy a lži. Chesterton byl věřící katolík. Chodil bezpečně po vyšší rovině víry, znal oltář, před kterým má klečeti; uměl se dívat směrem, odkud zazmval zpěv andělů; věděl, že krása pozemského života je odleskem věčné krásy Boží; a že celý vesmír se svým řádem, zákonem a harmonií je zasazen do moudré svrchovanosti Boží, proti které ničeho nezmohou ani nejchytřejší intriky ďáblovy. Znal lidský hřích, ale také cestu spásy a vykoupení. Každá řádka Chestertonova byla psána s láskou k vykoupenému hříšníku a s radostným pohledem k nebesům. Jeho úsměv a ironie, jeho záliba v obyčejném člověku a důvěra v konečné vítězství dobra byly úsměvem, důvěrou a láskou člověka, který stojí rozkročen na této zemi, a přece své těžiště má v nadpozemských výšinách.

Ale právě tohoto skrytého zdroje vnitřní síly a smírného humoru Peroutka neuznával. Neznal jiné skutečnosti než té, která se dá konec konců vyjádřit biologickými termíny. Zdravý rozum, vyrůstající ze zdravého životního instinktu, byl pro něho jedinou rovinou, jedinou normou lidské činnosti. Zdravý člověk se zdravými pudů, odhodlaný k činům, vedený střízlivým pohledem.“ (Hromádka 1947, 72)

Peroutka se snažil vypořádat se s některými rysy Chestertonova díla, se kterými nesouhlasil, jednalo se ale spíše o Chestertonovu přílišnou demokratičnost než náboženství: „Chesterton tak miluje prostého člověka z ulice, rodiny a hospody, že ho někdy přeceňuje. Dává vždy za pravdu obyčejnému muži proti specialistovi: nezdá se, že bychom ho mohli ve všem následovat na

této cestě. Přítomnost obyčejných mužů a žen v porotách je mu nejvyšším důvodem pro poroty. Práví, že, chceme-li udělat něco opravdu vážného, učiníme nejlépe, pozveme-li k poradě dvanáct prostých mužů, jak to učinil zakladatel křesťanství. Zde nejde o detaily, které se dotýkají obyčejného člověka..." (Peroutka 1932, 258)

Chestertonovo náboženské zakotvení takřka ignoroval, jen tak mohl napsat, že „Chesterton je vzpoura optimistického citu, jenž se na světě necítí jako vyhoštěnec, nýbrž zcela podomácku (203)... Víra v život, která činí člověka svým středem. To je případ Chestertonův." (Peroutka 1932, 244)

Pokud je Chesterton vnímán v kontextu pesimistických proudů konce 19. století, pak se v kontrastu k nim může jevit tímto způsobem. Ovšem jeho postoj ke „světu“ byl komplikovanější (v tomto ohledu je zcela pravověrným křesťanem (J 17,16)). Chesterton sám napsal ve své Ortodoxii o své konverzi: „našel jsem ve světě otvor - totiž to, že musím nějak objevit způsob, jak milovat svět, aniž bych mu důvěřoval; člověk musí milovat svět a nebyť přitom světský." (Chesterton 1992, 68)

Peroutka Chestertona mnohokrát cituje a je přitom poučné porovnat, co přesně cituje a co vynechává. S Chestertonem se plně shodne (a spolu s nimi i Rutte a Karel Čapek, jak bylo uvedeno výše) na výroku citovaném v obou Peroutkových studiích: „To, co v našich očích jest hodnotno a co lásky zasluhuje, toť člověk - starý, pivo pijící, náboženstva tvořící, bojující, podléhající, smyslový, úctyhodný člověk. A věci, které byly založeny na tomto tvorů, věčně trvají; věci, které byly založeny na fantasii Nadčlověka, zemřely s umírajícími kulturami, které samy je zrodily." (Peroutka 1932, 257)

Chestertonův text ale pokračuje dál, až následující řádky vlastně vyjadřují logické vyvrcholení citovaných vět: „Když Kristus v symbolické chvíli ustavoval svoji velikou společnost, nevolí za její kámen úhelní ani brilantního Pavla, ani mystického Jana, nýbrž nespolehlivce, domýšlivce, zbabělce - slovem, člověk. A na té skále vzdělal

Církev svou, a brány pekelné ji nepřemohly. Všecky říše a království padly pro svou vrozenou a ustavičnou slabost, že byly založeny silnými lidmi a na silných lidech. Ale tato jediná věc, historická křesťanská Církev, byla založena na člověku slabém, a proto jest nezničitelná, neboť žádný řetěz není silnější než jeho nejslabší článek." (Chesterton 1915, 58)²⁶⁹

Peroutka přitom v článku věnovaném liberalismu používá zcela shodnou formulaci²⁷⁰, interpretuje ji však odlišně: "Jsou-li částky řetězu slabé, jak můžeme věřit, že získáme silný řetěz, spojíce je? Žádný řetěz není silnější než jeho nejslabší článek. Ale zejména není žádný řetěz silnější než všechny jeho články. Liberalismus nevěří v onen kotel, v němž se vaří hned celé kolektivum." (Peroutka 1991, 425)

Chestertonovo katolictví si tedy Peroutka zřejmě uvědomoval, snažil se však o jakousi „demytologizaci“²⁷¹: „(Chesterton) praví, že dědičný hřích je jednou z nejméně popíratelných skutečností. Musíme si to přeložit z řeči symbolické: smysl dědičného hříchu jest ten, že člověk ztratil dokonalost a navždy pozbyl zlatého věku. Poněkud briskně řečeno, člověk následkem dědičného hříchu musí nosit kalhoty, neboť by mu bez nich bylo zima. Kdo však je přesvědčen, že jsme následkem dědičného hříchu ztratili dokonalost, ví, že člověk si musí pomáhat morálkou. Nauka o dědičném hříchu není bez vzácně realistického pohledu na stav a uzpůsobenost lidstva. Nezáleží na tom, že prvotní hřích nikdy nebyl spáchán. Záleží na tom, že lidstvo skutečně žije jakoby v následcích dědičného hříchu, jsouc vzdáleno dokonalosti, musíc se odívatí látkou a koží a musíc v potu tváře dobýt svůj chléb; nebezpečí stále číhá, a člověk je slabý a křehký. V tom byla bible realističtější než Nietzsche a než moderní utopisté, kteří kreslí obraz budoucího světa, v němž člověka už ani hlava nebude bolet. Pokročí-li lidstvo v něčem, shledá se, že zdegenerovalo v jiném; bude-li nalezeno nové dobro, vyvstane vedle

²⁶⁹ Ve starší studii, v níž Peroutka citoval rozsáhlé pasáže Chestertonových textů, citoval i tuto pasáž o církvi, ovšem její obsah zcela ignoroval, takže je jen zákonité, že v pozdější studii ji už vynechal.

²⁷⁰ používanou však běžně v nejrůznějších kontextech

²⁷¹ I u Bultmanna můžeme najít větu: „Proto ti, kdo mají moderní světový názor, ať žijí, jako by ho neměli“ – tedy jako by platil mýtus (Bultmann 1995, 60). Je to však jen povrchní analogie, blíže měl Peroutka k pragmatickému pojetí náboženství.

nové zlo. Chceme-li dobře vyjít s člověkem, učiníme dobře, budeme-li mít na paměti nauku o dědičném hříchu." (Peroutka 1932, 246n)

Myšlenky o nedokonalosti člověka přitom Peroutka, jak sám přiznává, mohl najít i u "nenábožensky" orientovaných autorů. Takto zdůvodňuje, proč byl pro něj nejpřitažlivější právě Chesterton: „Jako nad dílem Anatola France, mohlo by státí motto o dědičném hříchu i nad dílem A. P. Čechova. Chestertonova filosofie nedokonalosti má ovšem zcela jiný citový přízvuk: je v ní radostná záliba v mezích lidskosti." (Peroutka 1932, 248n) Demokracie měla podle Chestertona zajistit to, že nad určitou míru nevzroste moc jednoho člověka (neboť každý je hříšný), a že zároveň budou moci běh státu ovlivňovat „příliš skromní": „Avšak i hlasovací mechanismus je hluboce křesťanský v tom praktickém smyslu, že je to pokus dopátrat se mínění lidí, kteří jsou příliš skromní, než aby je projeвили sami od sebe. Znamená to důvěřovat těm, kteří si sami nedůvěřují (104). Křesťanství však vždycky pokládalo urozeného člověka za jakýsi vtip. My v Evropě jsme nikdy nebrali aristokracii opravdu a v hloubi duše vážně." (Chesterton 1992, 106)

Právě v hříšnosti Chesterton spatřoval základ lidské rovnosti: „Křesťanství praví, že všichni jsou blázni. Nauka tato slula kdysi naukou o prvotním hříchu. Možno též o ní mluvit jako o nauce o rovnosti lidí." (Chesterton 1915, 149) Tento náhled na člověka s ním Peroutka sdílí, ovšem s výjimkou jeho křesťanského východiska: „Název homo sapiens, který jsme sami o své újmě dali svému druhu, vyznačuje se mírným přeháněním. Lid je jako člověk vůbec: je v něm vznešenost i ohavnost, moudrost i hloupost. Může být inspirován k činům velikým i nízkým. Morální podklad demokracie je v tom, že i králové, i filosofové jsou právě tak nedokonalí, a že je tedy lépe vládnout ve prospěch ohromného počtu nedokonalých než ve prospěch exkluzivního kroužku nedokonalých." (Peroutka 1991, 36)

Sdílí s ním víru v hodnoty, které se utvářely stovky let a nedají se zásahem státu náhle změnit: „Je velmi důležité, aby lidé

žili v útvarech, které na nich přímo vyrostly, na jejichž tvorbě se účastnili den ze dne.“ (Peroutka 1991, 233)

Právě důraz na „obyčejného člověka“ a jeho akceptování v protikladu k plánování či očekávání nadčlověka je u Peroutky a Chestertona společné: „Chesterton miluje současného člověka, popíjejícího, řehtajícího a kamarádícího se ve své hospodě, a nikterak se neleká těch jeho znaků, které zjemnělí lidé pokládají za vulgární. Chesterton ze své filosofie nevylučuje člověka, který obyčejným způsobem spěje ke štěstí nebo dělá cokoli obyčejného. Již v obyčejném člověku vidí horu lidskosti, bohatou na poklady (250). Myslím, že ve věku demokracie nemáme býti za nic tak vděční, jako za to, dovede-li v nás někdo vzkřísit víru v obyčejného člověka. Neboť demokracie – toť obyčejný člověk, a buď se demokracie vyrovná s obyčejným člověkem, nebo demokracie nebude. Bude znakem nové filosofie, že se přestane snažit vyměnit člověka za něco jiného. V té věci nepatří k nové filosofii nikdo více než Chesterton.“ (Peroutka 1932, 258)

Chesterton, Peroutka a iracionalismus

Podle Kosátika byl mezi Chestertonem a Peroutkou příkrý rozpor v názoru na možnosti a postavení lidského rozumu: „Chesterton tvrdil: „Šílenec není člověk, který pozbyl rozumu. Šílenec je člověk, který pozbyl všeho kromě rozumu.“ Bylo-li to míněno jako bonmot, dalo se nad tím snad usmát, ale pokud to Chesterton myslel vážně (a to myslel), nezbyvalo vedle něho pro Peroutku místo.“ (Kosatík 2003, 192n)²⁷² S ohledem nato, co jsem napsal o Chestertonově pojetí rozumu, je zřejmé, že s Kosátkem není možné souhlasit. Budu zde citovat několik Peroutkových vět o rozumu, které jsou psány právě v duchu názorů Chestertonových: „Jednou ze sociálně nejnebezpečnějších věcí je osamocený rozum, který pracuje v prázdnu a bez blahodárného styku s realitou. V celku bývá lid větší zárukou solidnosti dějů než filosofové. Lid je anonymní a mlčky nese na sobě pořádek světa a udržuje souvislost věcí

²⁷² Některé Chestertonovy výroky vedly i za jeho života některé jeho interprety k takovýmto závěrům; připomínám, že autor francouzské monografie (1920) Joseph de Tonquédec Chestertona označil za „fideistu“ a „nepřítele spekulativní logiky“.

tam, kde by hlasití filosofové svět roznesli. Rozhodně at' raději vládne lid než poválečná filosofie. Není skoro žádného nesmyslu, žádné zvrácenosti, která by se nemohla odvolávat na autoritu nějakého filosofa." (Peroutka 1991, 34n)

Zopakuji zde, že Chesterton se často snažil rozum bránit. Ve své Ortodoxii vysvětluje v kapitole Sebevražda myšlení, že „předešlá kapitola se zabývala skutečností, že hrozí-li člověku nebezpečí morbidity, vychází toto nebezpečí spíše z rozumu než z fantazie. Neměl to být útok na rozum, ale spíš poslední důvod k jeho obraně. Neboť rozum potřebuje obranu. Celý moderní svět je v boji proti rozumu.“ (Chesterton 1992, 27)

Problematické by zřejmě bylo pro Peroutku tvrzení, že „člověka udržuje při zdravém rozumu víra v tajemství“ (Chesterton 1992, 23). Pokud však Chesterton tvrdil, že „všichni normální lidé chápou, že duševní zdraví je jistý druh rovnováhy“ (Chesterton 1992, 80), pak se v tom plně shodoval s Peroutkou (Kosatík 2003, 114) i s Čapkem. Proto Chesterton zároveň brojil proti potlačování emocí: „Myšlenka, že potlačení citů člověkových je cosi anglického, jest jednou z těch myšlenek, kterých žádný Angličan nikdy neslychal, leč až Anglii ovládali sami Skotové, Američané a Židé. Ve velikém věku Alžbětině, když anglický národ byl dokován, ve velikém století osmnáctém, kdy britská říše všude zabírala půdu, kde ve všech těch dobách, kde byl ten symbolický stoický Angličan, jenž se obléká šedě a černě a potlačuje své city?“ (Chesterton 1915, 188n)

Jednotlivé Chestertonovy výroky o rozumu je ovšem nutné vnímat především v kontextu jeho politických názorů. Chestertonovy názory na rozum byly součástí širší tradičního konzervativního pojetí „předsudku“²⁷³: „Tocqueville očividně vycházel právě z Burkova pojetí „předsudku“, když psal: „Kdyby se každý sám pokoušel zformovat všechny své osobní názory a vydal se za pravdou po izolovaných stezkách, které si sám a sám proklesl, znamenalo by to,

²⁷³ Podobné chápání předsudku zastává také Gadamer.

že by se nikdy jakékoli významné množství lidí nemohlo shodnout byt' jen na jediném společném přesvědčení.“ Také Newman ve své knize Grammar of Assent měl pod pojmem „deduktivní vnímání“ (do nějž explicitně zahrnoval „smysl pro dobro“ a „selský rozum“) na mysli totéž, co Burke pod pojmem „předsudek“. A byl to opět Newman, kdo si povšiml, že lidé, kteří nehnou ani prstem pro obhajobu svého názoru, ochotně zemřou pro dogma. Chesterton později vyslovil varování, že ryze racionální voják nebude nikdy bojovat a ryze racionální milenec nikdy neuzavře sňatek.“ (Nisbet 1993, 46) Takovéto pojetí předsudku můžeme najít jak u Peroutky, tak i u Čapka²⁷⁴.

Liberalismus, kapitalismus, socialismus

Shodné bylo u Peroutky, Čapka a Chestertona velmi kritické hodnocení sociálních podmínek v kapitalistických zemích a názor na nutnost majetkových změn. Peroutka, Čapek a Chesterton sdíleli sympatii k některým aspektům socialismu. Shodně kritizovali nespravedlivé rozdělení majetku a souhlasili s některými socialisty navrhovanými kroky. Tomu odpovídala i témata Chestertonových článků, které Peroutka publikoval v Přítomnosti. R. 1926 zde vyšel už zmíněný Chestertonův článek o nutnosti zestátnění dolů, k němuž byl připojen pochvalný komentář redakce: „Chceme - li zachránit individualismus, nesmíme v jeho jméně hájiti pochybné věci, které nejsou individualismem. Soukromé vlastnictví dolů patří mezi takové věci.“ (Chesterton 1926b, 234) Později byly v Přítomnosti publikovány přímo stati zabývající se distributivismem (Rozprava o socialismu 802n, Chesterton 1936b). V jiném článku z Přítomnosti Chesterton kritizoval západní demokracii (i když na druhou stranu připouštěl, že její demokratičnost se projevuje alespoň v tom, že taková kritika může být vůbec

²⁷⁴ „Je mnoho předsudků, které jsou stejně užitečné a dobré jako kterékoli jiné poznání.“ (Čapek 1998, 326)

vyslovena): „Demokracie západu těžce zhřešila proti ideálům svobody. Zasahovala do života občana ve věcech, v nichž východní despotové a vůbec všichni despotové mu nechávali úplnou volnost. Asijské autokracie byly daleko toho, zasahovat do soukromého života svých poddaných, ale také staré evropské aristokracie byly toho daleko“. (Chesterton 1926a, 571)

V tomto ohledu byl Chesterton mnohem skeptičtější než Peroutka i Čapek, odpor k příliš „anarchistickému“ kapitalismu však měli společný: „Kapitalismus je výrobní a spotřební anarchie. Odporuje samému základnímu principu intelligence, jejímž účelem je vnášet rozumný pořádek do věcí.“ (Peroutka in Fidelius 1991, 29) Chestertonovy pozdější inklinace k fašismu Peroutka zřejmě nereflektoval. Když r. 1929 dal Chesterton k dispozici svůj list ke kampani, v níž anglický lord Rothermere zpochybnil trianonskou mírovou smlouvu a podpořil úsilí Maďarska na zpětné získání Slovenska, K. Čapek napsal Chestertonovi dopis, v němž se ohrazuje proti argumentům této kampaně (Olivová 2000; Vočadlo 1995, 132nn), Peroutka však zřejmě nereagoval. I ve 30. letech přetiskoval v Přítomnosti Chestertonovy články (ovšem méně často než ve 20. letech a bez souhlasných komentářů), které Chestertonův postoj k Mussolinimu vysvětlují: „Poroty a parlamenty vzešly ze staré katolické civilizace. Neočekávejte však, že připustím, že moderní svět vzešel z renesance a z reformace, že moderní svět přidal lidem svobody: v nekatolických zemích, jako v Americe, Prusku a Anglii, je svoboda skoro zničena. Domníváte-li se, že obyčejný Ital by si připadal v dnešní Anglii jako ve státě svobody, byli byste jeho odpovědí velice překvapeni. Patrně by poprosil, aby ho přivedli zpátky do jeho tyranie, jež mu dovoluje trochu svobody alespoň v jeho obyčejných lidských záležitostech.“ (Chesterton 1936a)

Je nutné připomenout, že pokládat Peroutku za liberála je v několika ohledech diskutabilní (v reprezentativní antologii

textů českého liberalismu ovšem vedle ekonomů Rašína, Engliše a J. Macka jsou zastoupeni právě Peroutka a Čapek (Znoj 1995)). Petr Fidelius si odpověděl na otázku Byl Peroutka liberál takto: „Lze se snad shodnout na tom, že onu specifickou metodu, již se právě liberalismus liší od socialismu, vyjadřuje v teorii dvojice pojmů úzce souvisejících, a to pojem trhu a vlády zákona (ve smyslu rule of law)... U Peroutky je přímo nápadné, s jakou nevšímavostí kolem těchto pojmů přechází. V celé spoustě stránek, jež popsal na téma liberalismus, nenacházíme jediné místo, kde by se vážně zamyslel třeba nad pojmem konkurence. Pokud jde o liberalismus, pro lepší pochopení tohoto směru, ba ani pro jeho seriózní kritiku nevykonal u nás prakticky nic, spíš se mu podařilo pojem liberalismu ještě více zamlžit. Peroutkova „liberální“ pověst se zakládá na široce sdíleném nedorozumění.“ (Fidelius 1991, 31n)

Peroutka snil o státě, ve kterém by hospodářské poměry byly uspořádány socialisticky: „V budoucnu bude výrobní řád zesocializován úplně, patrně až na některá drobná výrobní odvětví, v nichž bude vždy hrát hlavní úlohu individualita tvůrce.“ (Peroutka 1991, 234)

Zároveň ale měl být zachován liberální politický řád: „my liberálové, ničeho neztrácejíce ze svých ideálů, dnes vědomě jdeme se socialismem, aby mohl obsadit a uspořádat základní pozice. Chceme ovšem svobodu a osobnost, ale na spravedlivějším a jistějším základě.“ (Peroutka 1991, 137) - podobně se vyjadřoval, jak jsem zmiňoval již výše, také K. Čapek²⁷⁵. Z významnějších autorů z oblasti politologie cituje Peroutka pouze L. T. Hobhouse, autora přiřazovaného dnes k sociálnímu liberalismu nebo novému liberalismu, také usilujícímu o spojení socialismu a liberalismu

²⁷⁵ R. 1919 Čapek napsal: „Skutečná demokracie nepřijímá názvu „liberalism“, stejně jako nepřijímá názvu „socialism“, neboť jejím cílem je spojení obou těchto zásad.“ (Čapek in Malevič 1999, 138) Později psal již (podle mne) zcela jednoznačně: „Ať je to socialismus nebo ne, věřím v zespolečenštění výrobních prostředků a omezení soukromého vlastnictví, v organizaci výroby a spotřeby, v konec kapitalismu, v právo každého na život, práci, blahobyt a svobodu ducha, věřím v mír.“ (Čapek 1991c, 162)

(Štefanko 2002). Z klasických autorů liberalismu Peroutka cituje výjimečně pouze Burkeho a tedy je zřejmě pravdivé tvrzení, že „během dvacetiletého období československých dějin, kdy hospodářský model odpovídal v podstatě představám klasického liberalismu o volnotržním hospodářství a ústavní systém důsledné parlamentní demokracie navazoval na tradice svobodomyšlných myslitelů 17.-19. století, byly politické liberální koncepce studovány minimálně.“ (Havránek in Znoj 1995, 278).

Protože Peroutka klasiky liberalismu zřejmě neznal, to, co je v jeho díle možné označit za prvky liberalismu, bylo Peroutkovi možná zprostředkováno Chestertonem (který však může být za liberála pokládán ještě méně než Peroutka a na rozdíl od Peroutky se tak sám po většinu svého života ani nenazýval (Chesterton 1997, 144)). Tento stav souvisel i se zmiňovanou celkovou „levicovostí“ první republiky; za situace, kdy se „naše pravice vydávala mnohem více za bojovníka proti Hradu, tedy proti Masarykovi, než za skutečnou ideovou pravici, která by usilovala o maximální svobodu podnikání, o nízké daně, o co nejmenší přerozdělování; o to, aby sociální politika státu byla minimalistická.“ (Pithart in Brabec 2002, 95)²⁷⁶, byli i liberálové orientováni směrem k socialismu: „celá naše politická scéna byla posunuta doleva. Co bylo u nás pravicí, bylo jinde středem, co bylo u nás středem, to bylo jinde levicí. A naše levice, ta pak stála zato: měli jsme – v poměru k počtu obyvatel – vůbec nejmasovější komunistickou stranu na světě“ (Pithart in Brabec 2002, 92).

Pujmanová

Poněkud zjednodušenou až zvludgarizovanou podobou Peroutkových názorů na Chestertona je recenze M.

²⁷⁶ Tento stav kritizoval ve 30. letech také jediný významný Chestertonův pravicový recipient Karel Schwarzenberg: „každý demokratický stát má vedle levice – která samozřejmě vládne a rozhoduje – pravici; jediné Československo levici má, ale pravici nikoli.“ (Schwarzenberg 1991, 80)

Pujmanové, autorky, která se později přiřadila ke zcela jiné kulturně-politické skupině, ale která byla, než se s nimi politicky rozešla, dobrou přítelkyní a spolupracovnicí Peroutky a Kodíčka (Firt 1991, 191)²⁷⁷. Pujmanová v recenzi v *Tribuně* v r. 1925 vyjmenovává autory, kteří se Chestertonem již zabývali: Rutte, Čapek, Langer a pokračuje:

„Po krásných Peroutkových statích²⁷⁸ „Čím je nám Chesterton“... zbývá málo co říci. Peroutka pochopil Chestertona jako reakci především, jako reakci na pesimism, desilusionism, dekadenci a determinism posledních padesáti let na nudu a otravu života. (Ovšem, světová válka poučila lidi o ceně klidné jednotvárnosti.) Chesterton je mocné tažení pod praporem zdravých nervů (asi by se zlobil, kdyby se mu to řeklo těmi slovy). Je velikánská hygiena Evropy. Když čtete Chestertona, je to jako tělocvik, cvičení na spoustě nejrozmanitějších zábavných náradí, pod širým nebem, training srdce. Co Marinetti znamená pro začátky moderního umění v akrobacii výrazu, to znamená Chesterton v disciplíně ducha. Marinetti dává osvobozená slova, Chesterton osvobozené skutečnosti.“ (Pujmanová 1925)

Rutte, Bass, E. Konrád

V době, kdy se Čapek účastnil protidekadentně zaměřeného *Almanachu* na rok 1914, psal ještě M. Rutte do *Moderní revue* a vydával knihy dekadentního zaměření²⁷⁹. Ovšem právě většinu programových bodů *Almanachu* Rutte (nutno říci, že s jistým „zpožděním“) ve své knize *Nový svět* z roku 1919 obhajoval²⁸⁰ (ne náhodou kniha přináší také

²⁷⁷ Ve snaze utajit Peroutkův vliv na národní umělkyni byl později jednostranně byl zdůrazňován vliv Šaldy (Blahynka 1961).

²⁷⁸ Stat' vycházela na pokračování v *Přítomnosti*, proto zřejmě plurál.

²⁷⁹ „Život zhořkl nám dříve, než jsme jej počali žít. Narodili jsme se s odevzdanýma očima a s mdlým úsměvem poznání na chladných rtech. Na našich čelech se chvělo předurčení smutku, a na dně našich srdcí spala bolest tisíců bytostí, jež před námi marně šly životem. Stesk vymřelých pokolení rozkvetl v nás jedovatým, mrtvolným květem; zdědili jsme bledost svých matek, jež nepoznaly dnů lásky, a chlad otců, již nás zplodili v hrůze před šílenstvím ticha.“ (Rutte 1911, 31)

²⁸⁰ Jeho myšlenkový vývoj popisuje *Lexikon české literatury* takto: „Jeho další vývoj už za války protikladně směřoval od přes vitalistický naturalismus neumannovsko-šrámkovského ladění s pokorným, leč optimistickým přijímáním prostého života a s udivenou reflexí vlastní duše (Zjasněné oči) k whitmanovské oslavě zdravé zemité tělesnosti... Současně spiritualistickým a tradice vyznávajícím protestem proti vzrůstajícímu se dobovému materialismu dospíval ve svých esejích... k pragmaticko-relativistickému vztahu k všední a stále se proměňující skutečnosti.“ (Opelík 2000, 1347) Odmítavě oproti tomu o něm psali marxisté: „Nechal se unášet dobovým estetickým proudem a stal se - celkem pasivním - tlumočnickem názorů, které visely ve vzduchu a vznášely se kolem jeho nesamostatného úsudku. Ale jak se často v takových případech stává, popularita se raději snoubí s prostředností než s originalitou, a Rutte kromě toho dělal, zejména na mladé, vznešený dojem krasořečnou dikcí svých esejů. Myšlenkově byl dokonalý ekletik, ale duch doby, jak se říká, a módní heslo "nového světa"

portréty bratří Čapků, S.K. Neumanna a O. Theera). V reakci na své předchozí dekadentní období se v ní přimlouvá za „důvěru v svět“, prosazuje optimismus a „demokratičnost moderního umění“ a „poesii všednosti“ (názvy jednotlivých kapitol). O pragmatismu píše, že je to „touha, nedůvěra a výboje XX. století, toť mladý duch Evropy a Ameriky! [...] Nové hodnocení života vyrůstá souběžně v literatuře, ve filosofii i v praktickém životě..., žijeme v silné a radostné době, kdy rodí se nová kultura, plná bohatých možností“ (Rutte 1919, 20n). Pragmatismu si váží proto, že „dovedl svým teleologickým a vývojovým stanoviskem ulomiti skepticismu jeho hrot: nepokouší se uvést lidského ducha v rovnováhu sladkým zapomněním a nevěděním, ponechává mu všechnu svobodu – i svobodu sebetřýzně a nedůvěry, ale proměňuje i skepsi v hybnou páku života, „která neničí věr, ale spíše je tvoří, dávajíc jim jejich meze a jejich určitou a vyzývavou podobu“ (Chesterton), a vědomím jednoty v mnohosti snímá z ní kříž beznaděje a pasivity.“ (Rutte 1919, 17) Knihu uvádí citát ze závěru Heretiků²⁸¹ a celá její první teoretická část je plná odkazů na Chestertona (i zřejmých chestertonovských inspirací²⁸²). O Chestertonovi, jak už bylo řečeno, Rutte prohlašuje, že je „z prvních pragmatických estetiků“²⁸³ a cituje jeho „vyznání

nadouvaly jeho nevelké rozměry do velikosti balónu. Vyznával oblíbený vitalismus zároveň s neumannovským civilismem a oba - alespoň navenek a v očích mladého pokolení - dost protichůdné směry spojoval pomocí pragmatistické filozofie, která se dovedla honosit relativistickou snášenlivostí, ovšem... jen po určité mez. Ruttův kritický debut se stal ilustrací zajímavého, ale koneckonců příznačného paradoxu: třebaže sám Rutte byl nepůvodním myšlenkovým odvarem z Čapků, Neumanna a Šaldy, ironický osud mu přisoudil, aby dále fungoval jako zprostředkující odvar pro některé z nadaných, začínajících mladých kritiků.“ (Dostál 1975, 57)

²⁸¹ „Bude nám zůstaveno hájiti nejen neuvěřitelných ctností a jistot zdravého života, ale něčeho ještě neuvěřitelnějšího, tohoto mohutného, širého, nepochopitelného všehomíru, jenž nám zírá v tvář. Budeme bojovati za viditelné zázračnosti, jako by byly neviditelné. Budeme z těch, kdož uviděli a přece uvěřili.“ (Chesterton in Rutte 1919, 5 – původně Chesterton 1915, 274n)

²⁸² Například chvála jedinečnosti (Rutte 1919, 41) inspirovaná Chestertonovou Obranou ošklivých věcí.

²⁸³ Snaha po propojení estetické zkušenosti s běžnou zkušeností, kterou byl Chesterton blízký předválečné i poválečné avantgardě i Ruttemu, je důležitým postulátem J. Deweye: „Hlavním problémem, a z něj vychází Deweyovo uvažování, je snaha úzce propojit estetickou zkušenost s běžnou zkušeností, a proto Dewey kritizuje ty teorie, které oddělují umění od každodenního života a izolují je v jeho vlastním království; je naopak třeba obnovit kontinuitu mezi estetickou dimenzí a normálními životními jevy, které obsahují neustálý boj a interakci s okolním světem. Podle Deweye neexistuje zásadní rozdíl mezi obecnou zkušeností a zkušeností estetickou, každá zkušenost se může stát estetickou, je-li v ní

moderní demokratické krásy“ (Rutte 1919, 40): „Špatné není to, že stroje se příliš obdivují, nýbrž že se nedosti obdivují. Hříchem není, že stroje jsou mechanické, nýbrž že lidé jsou mechaničtí. Falešný typ přírodnosti omílá vždy rozdíl mezi přirozeným a umělým. Vyšší způsob přírodnosti nezná tohoto rozlišování. Dítěti strom i kandelábr jsou přirozené i umělé, nebo spíše žádný z nich není přirozený, nýbrž oba jsou nadpřirozené. Neboť oba jsou nádherné a nevysvětlitelné.“ (Chesterton in Rutte 1919, 40; původně Chesterton 1915, 123) Také Rutte vyzvedává Chestertonovu víru v „obyčejného člověka“²⁸⁴ a cituje zhora uváděný výrok o „starém, pivo pijícím, náboženstva tvořícím“ člověku (Chesterton in Rutte 1919, 28) bez uvedení jeho pokračování o „historické křesťanské Církvi, (která) byla založena na člověku slabém, a proto jest nezničitelná“. Místo toho sekularizuje Rutte pojem „církve“ a píše o tom, že „svět není církví vítězných, ale církví trpících a bojujících; a úkolem filosofie i umění je, aby zůstávaly s bojujícími, aby jim dodávaly útěchy a odvahy.“ (Rutte 1919, 27), stejně tak píše v panteistickém duchu o bohu²⁸⁵ a hmotě²⁸⁶ (podobně jako K. Čapek (Čapek 1991, 62)).

pokračováno a je-li završena, místo aby byla přerušena a opuštěna (jak se neustále děje). Estetickou zkušenost tedy charakterizuje završení: čin se stává "krásným" v té míře, v jaké se v něm angažují, jak se mu věnují, jak bojují za jeho úplné vyjádření.“ (Perniola 2000, 99) Také jeho odpor civilizaci potlačující vše tvořivé a svobodné má své obdoby v pozdějších verzích estetiky pragmatismu „Za myšlienkou umenia a estetického ako oddelenej oblasti, sa skrýva sklučujúci predpoklad, že bežný život je nevyhnutne životom z prinútenia, ber radosti a imaginácie. Tento predpoklad poskytuje silám a inštitúciám, ktoré ovplyvňujú náš každodenný život, ospravedlnenie ich brutálnej lahostajnosti k prirodzeným ľudským potrebám požitku z krásy a slobody imaginácie[...] Toto zaškatulkovanie umenia a estetického ako niečoho, z čoho sa máme tešiť, keď si urobíme v živote prestávku, legitimizuje najskrytejšie a najrepresívnejšie inštitúcie a praktiky našej civilizácie a čoraz hlbšie upevňuje zdanie ich skutočnosti. Umenie sa stáva „krásnym prijímacím salónom civilizácie“, skrývajúcim za bohatým estetickým povrchom svoje škaredú hrozu a bratulitu. Medzi ne zahrňa triedne snobstvo, imperializmus a útlak spojený s kapitalistickou honbou za ziskom, spoločenskú dezintegráciu a odcudzenie práce.“ (Shusterman 2003, 50n) Nicméně Chesterton v žádných dějinách estetiky uváděn není (stejně jako Rutte není uváděn v těch českých).

²⁸⁴ „Optimismus dnešku věří v život a ve skutečno, a věří v člověka jako v bytost schopnou činů lásky a obětování, miluje ho i v jeho všednosti i bloudícího pro božskou jiskru, jež v něm dřímá.“ (Rutte 1919, 28)

²⁸⁵ „Není nám nezbytno hledati boha s chladnými přívlastky substance, boha, jenž zaniká kdesi v prostoru bez radosti i utrpení: ale je nám zapotřebí odhalovati jeho přítomnost v nás, napomáhati lidstvu, aby ji mohl plněji a zbožněji projevit, slyšeti jeho hlas, když mluví z jedinců i ze zástupů. Je nám třeba boha, jemuž jsme nezbytni i my k plnému uskutečnění sebe sama.“ (Rutte 1919, 22)

²⁸⁶ „Proti nesmírnému útoku hmoty, jež vede civilisace XX. století na lidstvo, je možná jen jediná obrana: nalezení duchového smyslu v hmotě.“ (Rutte 1919, 27)

Za příslušníka „čapkovské“ generace bývá považován také E. Bass, jeho článek byl však zdánlivě psán spíše v duchu připomínajícím katolicky orientované autory :

„Stalo se zvykem vidět v Chestertonovi vrchol duchaplnosti, pro jeho vtipnost se zapomnělo pozorovat, jak je prostý. Jádrem jeho síly je v jeho pevnosti, Chesterton nikdy nedělá vtip z rozpaků; je velmi lehký pomoci si vtipem, když je rozum v koncích; Chestertonovy vtipy plynou naopak z velkého, naprostého bezpečí, z pevné jistoty, že ví, co chce, proč to chce... V této dvojakosti jeho díla je kámen úrazu pro Chestertonův úspěch u nás. Lidé, kteří by pochopili jeho šprýmovné fantastování, zarazí se, když na konec z toho vzejde filozofie; a lidé, kteří u nás pěstují filozofii, nevidí rádi, když se žertuje. Tak zůstane Chesterton nejen v Kamarádu Čtvrtku, ale i v jiných pracích autorem pro úzký okruh lidí.“
(Bass 1927)

Jádrem Chestertonovy „pevnosti“ však na rozdíl od nich Bass nehledal v Chestertonově náboženské víře, ale v jeho národní povaze:

„Vnitřně vyvážený člověk není posvátná hora moudrosti, nýbrž ve své šťastné bezpečnosti je vždy pohotov dělat taškařice a hlouposti... Kdybychom u nás více znali anglický život, věděli bychom, že není veselejších, družnějších lidí než jsou chladní, uzavření Anglosasové.“ (Bass 1927)

Do kontrastu k Březinovi postavil Chestertona Jaroslav J. Paulík²⁸⁷, který v závěru svého textu vykreslil i jistou „dandyovskou“ Chestertonovu podobiznu (vizualizovanou kresbou V. Rady (obr. 2): „Za večera, když vyšla první hvězda nad střechami domů [...], čtenář Chestertona je ochoten přiznat charakter tajemnosti vesmíru vedle oné hvězdy a přirovnat jej k něčemu, pro co nezná jména [...] A což ten pán s tlustou holí? Má bílé chmýří na dlouho neholené bradě, ke které podivné živnosti parí se svým světlým impregnovaným kabátem? Čtenář Chestertona jej sleduje, čekaje, že vytáhne z tlusté hole dlouhý rapír a nenuceně se zeptá strážníka na cestu ke Klicperově ulici“. (Paulík 1927, 221)

²⁸⁷ „Chestertonovými knihami netáhnou větry od pólů, ale docela řádný: vítr severozápadní, východní, jižní.“
(Paulík 1927, 221)

Jako postavu z Chestertonových vlastních knih stylizoval jeho podobu další příslušník zmíněné generace E.

Konrád:

„Chesterton jest, ať už z pravého přesvědčení či ze vhodné konjunktury, jistě však z nadání, duch středověký a gotický. Stal se hlasatelem katolického Boha, poněvadž k tomu má neobyčejnou schopnost, a udělal s tím kariéru, protože ji vsutku zasluhoval. Jsem jist, že nadmíru miluje G. B. Shawa, kterého potírá a pronásleduje ho po léta podobně, jako jeho detektivové pronásledují ty anarchisty. A chtěje zabrániti Shawovu domnělému atentátu na bezpečí světa, shledává posléze (jak vidno z jeho vlastních polemik), že i tento dynamitník je patrně najat týmž všemocným panem Nedělí, který jej, Chestertona, najal za detektiva Božího, v přítmí gotického Scotland Yardu církve svaté. Vkládá přitom do odpůrce svou nejvlastnější a nejgotičtější schopnost: mysliti do kolečka. Tak, jako scholastika vycházela z Boha, jehož jsoucnost dokazovala světem a jsoucnost světa zase dokazovala Bohem, k nemuž se takto vracela. Středověká věda má v Bohu daný předpoklad a slouží jen tomu, aby jej znovu a znovu dokazovala. Chesterton jako ona běží kolem celého světa, aby zase spočinul v náručí Božím, z něhož vyšel. Je sám to, co zvětšil v jednom ze svých děl, je „Muž, jenž byl příliš živý“, ženoucí se kolem celé zeměkoule pouze za tím účelem, aby se dostal zase tam, kde byl: ne jako bolestný hledač Boha, ale vědomě a předem přesvědčen, že to nemůže jinak dopadnout, hravý a bujný ve své středověké jarosti, ve své zdobné gotické nerozpačitosti, která ctí Boha a nebojí se hříchu, právě proto, že je s Bohem jedna ruka, která miluje svět, víno a ženu jakousi smyslnou, řekl bych Durychovskou zbožností, jejíž mystické zanícení Chesterton však nahrazuje lehkým a rafinovaným myšlenkovým labužnictvím, proto nikoli méně opravdivým. Zlo se tak rozplývá před jeho očima v pouhý životní kvas, ba v pouhou latentní energii dobra a stává se jako u Goetha „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Z této víry v Boha Chesterton věří i v člověka dobrou vůlí velmi upomínající na Karla Čapka (jenž neméně ve svých koncepcích opisuje podobný, pouze skeptičtější kruh). Upomíná na něho i vnitřní pohodou, libostí ve věcech všedních a lidech malých, zapínaných do proudu dění podobnou metafysickou přitažlivostí. Vesmír jest jim oběma stejně magnetický, představa tvorby a řádu obdobně laděna. Ba jsou v detailech téměř slovní parafráze, pramenící z týchž bytostných sklonů.“ (Konrád 1927)

Karel Čapek

Čapkovo ovlivnění Chestertonem bylo už v meziválečném období často zdůrazňováno; někteří psali,

jako Konrád, o totožných „bytosných sklonech“, většinou ale nepřátelsky v rámci protičapkovských útoků (ať už od katolíků nebo marxistů)²⁸⁸. Krátký článek z Durychova Rozmachu z r. 1926, podepsaný šifrou „jh“ a psaný s durychovskou ironií, trefně a vtipně pojmenovává četné shody mezi Chestertonovou a Čapkovou tvorbou:

„ZNÁTE z "Heretiků" kapitulu "Božská frivolita" a proto se podivíte, jak vtipně říká totéž Karel Čapek v knize „0 nejbližších věcech" v článku "Ochočené kolo". Zaujme vás originelní pozorování kapitoly "Co jsem našel ve své kapse" v Chestertonově knize "Ohromné maličkosti", ale váš zájem opadne, když poznáte, že máme o tom výtečné pozorování české a sice v knize Karla Čapka „0 nejbližších věcech" v článku "Škatulka sirek". Jste nadšeni skvělou knihou Chestertonovou "Co je špatného na světě", ale rozčarování ji odložíte, když najdete o povolání ženy a muže totéž psáno v knize Karla Čapka „0 nejbližších věcech" v článku „Žena v povolání". K čemu tedy ty zbytečné překlady, zvláště když Karel Čapek ovládá tak dokonale i sloh Chestertonův, že přečtete-li znalci Chestertonově mnohé věty z Čapkovy knihy „0 nejbližších věcech", prohlásí autoritativně: "Toť Chesterton!". A je ještě další důvod proti překladům z Chestertona. Pan A. C. Nor v nich našel jen „žvastavé chvastounství Chestertonovo" a toho nám věru není třeba překládat, když máme domácí marku žvastavého chvastounství, kterou vyrábí např. pan Nor v „Tribuně". Tento domácí výrobek je o to lepší, že podává žvastavé chvastounství úplně čisté, kdežto u Chestertona je nepříjemně zatíženo myšlenkami.“ (jh, Rozmach 1926, 154n)

Jestliže byl článek z Rozmachu vlastně skrytým útokem na Čapkovu „plagiátorství“ a na A.C. Nora (T. Vodička, pokud později připouštěl nějakou hodnotu v Čapkově díle, vysvětloval ji „reminiscencemi z Chestertona“ (T. Vodička 63)),

²⁸⁸ Jsou ovšem i výjimky; tak katolík Kuncíř ve vzpomínkách napsal: „Chesterton byl autor radosti, veselí a dobré filosofie. Jeho paradoxy přešly v obecný majetek. U nás se z něho nesmírně naučil Karel Čapek.“ (Kuncíř 1985, 60)),

F. X. Šalda ve svém posudku na Čapkovu knihu odsoudil jak Čapka, tak Chestertona:

(Čapek) se přimlouvá za regionalism, za zachování staré organizace kulturně společenské... „Je-li ohle moderní urbanismus, pak se raději hlásím k středověké organizaci světa.“ I to je stanovisko Chestertonovo. I ten konzervativce miluje středověk nejen pro barevnou krásu jeho zvyků, ale i pro moudrost jeho společenské organizace [...] Chestertonovský konzervativce, kterým je v pravdě Čapek, bude se přimlouvat za tradici, která ho jen pobuřuje, je-li dost nová a blízká. Je jako staří abuzníci: čím zamřeřejší, čím víc haut gout, tím lépe! A chestertonovec psal také stať „O duchu demokracie“. Mrzí ho, že se demokracie vyhýbá symbolům a obřadům; neschvaluje, že o státním svátku jsme nabádáni, abychom přemýšleli o demokracii, a ne k tomu, „abychom smekli, nebo abychom se vzali za ruce; nic nesdružuje lidi tak jako symbol; nic je neizoluje tak jako přemýšlení“. To je typický Chesterton. Jako anglický esejista nevěří i Čapek dost v myšlenku; jemu má větší realitu nějakých dvacet třicet upocených kluků a holek, kteří by zpívali nebo řvali a tančili kolem nějaké tyče s frygickou čapkou než myšlenka sebe geniálnější. O myšlence ví jen, že osamocuje; že také sdružuje a že tím sdružováním dělá dějiny, o tom vědět nechce.“ (Šalda 1991, 402nn)

Tento text, který je, pokud vím, jediný, ve kterém se F. X. Šalda zmínil o Chestertonovi, je nutné vnímat v kontextu celoživotního sporu Šaldy a Čapka. Představuje podle mne velmi „silnou“ interpretaci: Čapek (ani Chesterton²⁸⁹) nepsal proti přemýšlení obecně, psal jen proti přílišné izolovanosti v době, kdy se má slavit (a i symbol, jak Čapek píše, přece „není tak tuze obraz nějaké věci, jako spíš obraz a odznak společného smýšlení a chování“ (Čapek 1991, 39) – od myšlení se tedy nedá oddělit, i když Čapkova po Chestertonově vzoru paradoxně formulovaná výpověď, vytržená ze souvislosti, mohla k takové interpretaci svádět)²⁹⁰.

²⁸⁹ „Čtete u F.X. Šaldy, že Chesterton nevěří dost v myšlenku, ačkoli víme, že Chesterton byl jedním z největších rytířů ideje.“ (T. Vodička 1939, 12)

²⁹⁰ Tento konkrétní Šaldův útok je možné vnímat i na pozadí celoživotního sporu Čapka a Šaldy, podle Černého byly Šaldovy výtky, že Čapek nevěří dost v myšlenku, zákonité: „Vše, co bylo v Šaldovi Šaldou, musilo se vzepřít tomuto světu. A vše, co bylo v Karlovi Čapkovi Karlem Čapkem vysloveným, vyjádřeným, veřejně proneseným (- neboť tento nesmírně cudný člověk nesl v sobě ještě něco tklivě nedořečeného, nevyznávaného a veřejnosti neodevzdávaného -), musilo se vzpřít proti Šaldovi. "Uvěřil jsem a naučil jsem se dvojímu," praví Karel Čapek, "oddaně přijímat co být musí; statečně vykonávat co je dobré a krásné konat." Toto druhé bylo by

Stejně jednostranný obraz Čapka a Chestertona jako buržoazních spisovatelů toužících jen po pohodlí, klidu a zábavě podal r. 1939 Z. Nejedlý:

„Světová válka [...] byla poslední vzepětí sil uzrálé již, ano přezrálé buržoazie. A proto po ní nemá již heroické tendence, ani kacířské sklony. Jak jsme bohužel teď zažili až křiklavý toho důkaz. Za klid obětuje všechno, i čest i prospěchy, jen aby mohla ráno s veselou se probudit, přes den mírně pracovat, pak se pobavit a večer klidně odpočinout. To je ideál poválečné buržoazie Francie a Anglie. I literatura této demokracie má proto podobné rysy. A nikoli jen Čapek. Často se uvádí Chesterton mezi těmi, od nichž se tomu Čapek učil, ale jsou i mnozí jiní, ano takřka všichni vedoucí reprezentanti literatur této poválečné demokracie Francie a Anglie, kteří jsou rovněž nesení podobným duchem.“ (Nejedlý 1972, 664)

Literární historici, kteří se Čapkem později zabývali, už psali méně zaujatě; Alexander Matuška ve své monografii tvrdil, že „s Chestertonem má Čapek společnou lásku k malým veciam („ohromným maličkostiam“), filozofiu obyčajnosti a všednosti, čo sa prejavuje zmyslom pro paradox, podobnými a niekedy skoro totožnými formuláciami.“ (Matuška 1963, 20) Chestertona však Matuška jmenuje pouze jako jednoho z mnoha autorů, kteří Čapka ovlivnili, a zdaleka ne toho nejvýznamnějšího. Marie Štemberková zase ve své studii upozorňuje na to, že se oba vedle literatury věnovali také malířství. Zmínky o vztahu

se Šaldovi zdálo plochou samozřejmostí; a oddaně přijímat co prý být musí, ne, tomu se nikdy neučil a nikdy neučil jiné. Don Quijote, říkalo o Šaldovi cosi v Karlu Čapkovi: nevěří dost v myšlenku, každá duchovní jednotnost, rozhodnost a absolutnost se mu protíví, tvrdil zase Šalda o Čapkovi. Teorie, spekulace, říkal si Čapek o svém kritikovi: pouhá životní praxe, holá skepse, obalená v civilní didaktiku, říkal kritik o Čapkovi. Mystik, obviňoval Čapkův svět Šaldu: jen etický hygieník, vracelo se proti Čapkovi ozvěnou. Poblouzenec přepjatého citu osobnosti, myslil si Čapek: umělec neosobní, indiferentního pohledu, relativista, jenž nechce křivdit, a proto se vzdává soudu, a tím, že se vzdává soudu, podkopává lidskou osobnost, jež je soudem nad věcmi i lidmi nebo ničím, psalo něm Šalda. "Velikost?, ano," upozorňoval Čapek - "síla, hrdinství a takové věci, ale ona je také velikost malého člověka, zastrčená, zašantročená do všedního dne, do obyčejných slov, do tragické skromnosti. . ." Diletanský samaritanismus, zněla odpověď druhého, přístipkaření a záplatování, které nám strká pod oči malé bolesti a křivdy, abychom nemusili, abychom nemohli vidět nespravedlnosti velké a zásadní zla. Bojím se velkých návrhů a obecných řešení, říkával Čapek, neboť jejich velikost bývá velikostí velkého omylu: ale Šalda celý život žádal odvahu, dokonce i odvahu bloudit a mýlit se.“ (Černý 1992, 185) Pokud je však spor formulován takto, pak by, bez ohledu na skutečnou českou recepci, měl Chesterton blíže ke světu Šaldovu než Čapkovu.

Chestertona a Čapka jsou také v „kolektivní monografii“ Kniha o Čapkovi, především ve studii A. Hájkové, která polemizuje s T. Vodičkou²⁹¹. O souvislostech jejich detektivní tvorby Hájková tvrdí, že „oba autoři, český i britský, měli v syžetové oblasti přece jen něco společného, totiž zájem o tzv. ohromné maličkosti a civilní přístup k problematice zločinnosti“ (Hájková 1988, 258).

Samostatnou studii literárnímu vztahu Čapka a Chestertona věnovala česká badatelka provdaná do Anglie Bohuslava Bradbrook. Upozorňuje na velké množství stylistických i myšlenkových shod mezi oběma spisovateli (připomínám, že totéž bylo už výše řečeno o Peroutkovi), z nichž některé vysvětluje tím, že Čapkova imaginace i myšlení byly tomu Chestertonovu velmi blízké (když příslušný Čapkův text vznikl dříve než jemu odpovídající Chestertonův), jiné pak prý u Čapka neuvědomovaným Chestertonovým vlivem (ona neuvědomovanost je ovšem velmi diskutabilní). Správně přitom upozorňuje nato, že i když jsou mnohé motivy u Čapka a Chestertona podobné či totožné, jsou často rozvíjeny jiným způsobem, jsou zasazeny do zcela jiného významového kontextu (opět s výjimkou Marsyasu). Tak Čapek stejně jako Chesterton psal o mnohočetnosti či vícerozměrnosti reality, u Čapka je však radikálnější a především v Obyčejném životě dominuje téma mnohočetnosti lidské osobnosti, přesně takové, proti kterému útočil Chesterton v Obraně unáhlených slibů (toto srovnání Bradbrook neuvádí). Chesterton napsal esej O ležení v posteli, Čapek esej po vzoru Chestertona nazvanou Chvála zahálky. Chesterton i Čapek oba rozvádějí téma pozitivně

²⁹¹ Mylně se přitom domnívá, že Timotheus a Vavřinec (řeholní jméno téhož) Vodičkové jsou dva odlišní katoličtí kritici (Hájková in Vlašín 1988, 254).

chápané neúčelnosti ležení v posteli, Chesterton ale téma ještě využije k útoku na dekorativnost tapet, moderní umění a Turky²⁹², pokračuje útokem na moderní mentalitu²⁹³ a v závěru polovážně napíše, že bychom „měli věnovat trochu víc pozornosti možnostem toho, co je hrdinské a nečekané. Až slezu z téhle postele, určitě udělám nějaký ukrutně ctnostný čin“ (Chesterton 1994, 23)²⁹⁴ Čapek se oproti tomu věnuje především lexikální analýze pojmů „zahálet“, „lenošit“, „odpočívát“, pokračuje až jakými vizemi sebevyprázdňení (u Chestertona nepředstavitelnými)²⁹⁵ a text zakončuje takto: „Když člověk přestane zahálet, vstane a vrací se jakoby z jiného světa. Vše je trochu cizí a daleké, protivné a jaksi napjaté a člověku je tak ... tak divně, že... zkrátka si musí po zahálce odpočinout [...] a teprve potom je schopen sebrat všechny své síly a začít dělat něco zcela zbytečného.“ (Čapek 1988, 285)

²⁹² „Prozkoumal jsem stěny a k svému překvapení jsem zjistil, že jsou polepeny tapetami a že tapety jsou už pomalovány velmi nezajímavými obrázky a že si jsou všechny ty obrázky směšně podobné. Nedovedl jsem pochopit, proč jeden zcela nahodilý symbol (postrádající zřejmě jakýkoli náboženský či filozofický význam) musí být roztroušen po všech hezkých stěnách jako neštovice. Mám zato, že bible má určitě na mysli tapety, když praví: "Varujte se prázdných opakování, jak činí pohané". Shledal jsem, že turecký koberec je změt' nicneříkajících barev asi jako turecká říše nebo cukroví zvané turecká pochoutka. Nevím přesně, co to ta turecká pochoutka je; asi vraždění Makedonců. Všude, kam jsem se svou tužkou či malířským štětcem přišel, jsem k své nelibosti zjistil, že už tam z nevysvětlitelných důvodů byli přede mnou jiní a svými dětinskými a barbarskými vzory zkazili stěny, záclony i nábytek.“ (Chesterton 1994, 21)

²⁹³ „Tón, kterým se teď mluví proti zvyku ležet v posteli, je pokrytecký a nezdravý. Ze všech moderních nápadů, které jsou tak trochu dekadentní, není nic hroživějšího a nebezpečnějšího, než zvyšovat druhořadé a nedůležité složky chování na úkor těch důležitých a základních, na úkor neměnné, všeobecně známé a tragické lidské morálky. Existuje-li něco horšího než současné oslabení důležitějších stránek etiky, pak je to jediné tohle posilování jejích slabších stránek. Dnes neplatí, že čistota je skoro tak důležitá jako zbožnost, naopak: čistotu jsme zbožnili, kdežto zbožnost pohoršuje. Dramatik může napadnout instituci manželství, pokud zachová společenské zvyklosti, a setkal jsem se s ibsenovskými pesimisty, kteří hlásali, že pít pivo je špatné, ale vypít jed je správné. Zejména je tomu tak ve věcech hygieny; zvláště co se týče ležení v posteli. Vstávat brzy ráno považuje řada lidí za podstatnou součást morálky, místo aby popravdě řekli, že je to věc osobního vkusu a možností. Je to v podstatě praktická moudrost; a není na tom nic zvlášť dobrého, jako není nic zvlášť špatného na opaku.“ (Chesterton 1994, 22)

²⁹⁴ Témuž tématu je ještě věnován jeho text *On leisure*, kde však také především útočí na moderní dobu, píše dokonce o „degeneration of the whole race.“ (Chesterton 1929, 126)

²⁹⁵ „Chtěl bych dnes zahálet; ne, chce se mi nechtít nic. Chce se mi - čeho vlastně? Ničeho; neboť to právě jest zahálka. Být jako kámen, ale bez tíhy. Být jako voda, ale bez zrcadlení. Jak oblak, ale bez pohybu. Být jako zvíře, ale bez hladu. Být jako člověk, ale bez myšlenky. Dívat se na bílý papír, prázdný a hladký; nepsat a dívat se, až by se (z vlastní iniciativy) pokryl černými písmenky, slovy, větami, řádky odshora dolů: první list, druhý a třetí; a pak, pak to *nemuset číst*, pak to s ohromnou samozřejmostí pravé, hluboké zahálky vůbec nepřechíst a obrátit oči k první jarní mouše, která leze po okně, dívat se na ni a nevidět ji; a pak - nu, což zahálka potřebuje nějakého programu?“ (Čapek 1988, 284)

Kontrast mezi Chestertonovým polovážným hledáním hrdinství a ctnosti a Čapkovým sebeironickým skepticismem je zřejmý.

Souhlasit se dá s Bradbrookovou také v její charakteristice Chestertonových detektivních příběhů: v porovnání s těmi Čapkovými z Povídek z jedné a z druhé kapsy je charakterizuje vážnost a důstojnost (Bradbrook 1961, 332). I zde přitom můžeme poukázat na některé shodné motivy, např. motiv pána podváděného vlastním sluhou (Případ pana Janíka a Zhoubná kniha (Chesterton 1985b)). Kupříkladu celou Čapkovu povídku Vražedný útok je možné pojímat jako rozvedení jedné Chestertonovy věty z povídky Stroj se zmýlil:

Todd zbohatl vlastními velkými schopnostmi a není pochyby, že mnozí z těch, na nichž tyto schopnosti dokázal, by mu také rádi ukázali, co dovedou, a to s puškou v ruce. Todda může snadno odpravit někdo, o kom nikdy neslyšel. Nějaký dělník, kterého propustil, nebo úředník, kterého zničil.“ (Chesterton 1989, 122)

Podobný motiv je však i zde většinou jinak zpracovaný: právě v Chestertonově povídce Stroj se zmýlil (Chesterton 1989) a Čapkově Experimentu profesora Rousse²⁹⁶ se u obou spisovatelů objevuje téma „selhání“ techniky: zatímco ale v Chestertonově povídce ředitel věznice, slepě věřící vědeckým experimentům, špatně interpretuje výsledky jisté psychometrické metody a povídka je tak výrazem Chestertonova odporu ke zneužívání vědy a techniky a jejich propojení se státní mocí (přiznačně je experimentátor ředitelem věznice), u Čapka stroj v prvním případě

²⁹⁶ Jsou uváděny také další možné intertextuální souvislosti Čapkovy povídky: podle Bradbrookové se mohl Čapek inspirovat i jednou povídkou O'Henryho (Bradbrook 1961, 334), T. Halík zase pokládal jméno C.G. Rousse a celou povídku za odkaz na C. G. Junga a jeho asociační experiment.

diagnostikuje zcela bezchybně (a je také správně interpretován) a v případě druhém je popravdě konstatováno, že jelikož je pokusná osoba novinář (myslící ve frázích a klišé), experiment nemůže proběhnout. U Čapka tedy nejde o odsouzení techniky (hrozba jejího zneužití u něj ovšem vystupuje v jiných dílech), ale o Čapkovo oblíbené téma novinářských frází (které je ovšem bohatě zpracováno také u Chestertona, ovšem jinde). Zcela odlišně je u obou autorů zpracován motiv kladiva (či kamene) vrhaného v afektu z velké dálky a zasahující svůj cíl – v Čapkově povídce Rekord humorně, v Chestertonově povídce Boží trest vážně – kněz vystoupivší na věž, kterému „se zdálo, že je Bohem“ (Chesterton 1989, 94), vraždí kladivem shozeným dolů. Motiv onoho mravně pochybného „dívání se zhora“ se však u Čapka objevuje jinde, např. v jeho článku Jednou nohou na Tatrách²⁹⁷. Čapek se tedy inspiroje mnoha chestertonovskými motivy, ale tvořivě je navzájem kombinuje, vytváří z nich jakousi lévi-straussovskou bricolage²⁹⁸.

Spíše než výše citované Hájkové dávám za pravdu tomu, co už za Čapkova a Chestertonova života r. 1929 napsal Josef Hora: „Chesterton má detektiva inspirovaného od boha, kdežto Čapek je dokonale občanský a demokratický.“ (Hora 1981, 376) Ač samotná postava Chestertonova detektiva otce Browna působí (alespoň v začátku každého z příběhů) chudě, hloupě

²⁹⁷ „Nuže, když je člověk tak trochu nahoře, odkud se dívá do roviny jako do otevřené propasti, tu může být skromným, zbožným, lidumilným, ba i pokorným tvorem, a přece se neubrání jistému divokému opovržení k lidem, kteří se plazí tam dole; sedí na balvanu tak trochu s pocitem orlím, s pocitem vítězným, s pocitem dobytelským a vysokomyslně pohrdá lidičkami, kteří sedí tam dole na židlích, majíce dlouhé kalhoty. Což mu nepřekáží, aby jaksi nepohlížel s nechutí a nenávistí na turisty, které potkává ve své výši. Patrně jim to nepřeje, že to dotáhli také tak vysoko.“ (Čapek 1991, 167)

²⁹⁸ Takto chápe intertextovost jako takovou G. Genett (Pechlivanos 1999, 365).

a staromódně („(jeho) zevněšek byl nevalný a oděv ošuntělý“ (Chesterton 1985b, 11), jak už jsem napsal výše, v zápasech se svými protivníky se vždy ukáže jako ctnostnější a moudřejší, a je tak prostředkem propagace Chestertonovy ideologie. Ideologičnost se projevuje i v tom, že zločinci jsou u Chestertona nejčastěji bohatí lidé (u Čapka spíše chudí). Pokud bylo žánru detektivek s odkazem na jeho počátky u Radclifové a M. G. Lewise vyčítáno, že z problému zla udělal pouhou logickou hádanku a problém morální změnil v problém logický (Šrámek 1993), Chesterton se snažil vrátit detektivní příběh na morální rovinu: zločiny pro něj nejsou ani tak přestupky proti lidským zákonům, jako spíše hříchy vedoucími k zatracení; tvář jednoho zločince je popsána tak, že „vypadá jako obličej ďáblův“ (Chesterton 1985b, 267), jindy vrahovu tvář charakterizuje „dábelské šilhání“ (Chesterton 1985b, 40) (v Lewisově Mnichovi je v závěru zločinec přímo potrestán ďáblem) - když ale otec Brown usoudí, že je možnost nápravy, dá hříšníkově ještě šanci - zvláště když se například daný hříšník pokouší okrást aristokraty sdružující se v židovském podniku určeném jen pro vybrané hosty přesvědčené o tom, že „gentleman nikdy nevypadá jako číšník“ (Chesterton 1985b, 25) – ale právě díky tomu, že se před číšníky dokáže chovat jako aristokrat a před aristokraty jako číšník (v témže oblečení), může Flambeau, který se později stane Brownovým Watsonem, provést svoji krádež.

Čapkovy příběhy jsou zcela jiné: nejsou ani detektivkami v pravém slova smyslu²⁹⁹; zločin (i jeho

²⁹⁹ Hrabák navrhoval označení „povídky s tajemství“ (Hrabák in Vlašín 1988, 235), Kardyni-Pelikánová psala o tom, že Čapek v nich „spojuje romantiku romaneta a hyperbolu hospodské historky s epičností detektivky a soudničky“. (Kardyni-Pelikánová in Vlašín 1988)

vypátrání) je spíše otázkou řemesla než spásy či zatracení, bůh u něj nesoudí, protože je všechápající a všeodpouštějící (místo něj soudí lidé), hlavními záhadami nejsou ani tak zločiny jako především lidská psychika – k jejímu (často ale nejednoznačnému) poznání může u Čapka sloužit intuice, rutina, náhoda, grafologie, psychoanalýza, a jak jsme viděli, i stroj. Ze všech těchto způsobů poznání se u Chestertona výrazněji projevuje jen (umělecká) intuice. Zde bychom mohli hledat další jisté paralely (a pokud vím, nikdo na to dosud neupozornil) v Čapkově a Chestertonově pojetí básníka: Chestertonův hrdina z knihy Básník a lunatikové, básník a malíř Gabriel Gale, dokáže řešit záhady i konflikty mezi lidmi a nacházet „pravdu“, zatímco jeho druh dr. Garth, lékař, toho není schopen; stejně tak postavy básníků v Čapkově povídce Básník a v Povětroni. Ke srovnání vybízí také Chestertonova hra Magie a Čapkova (dvakrát odlišně zpracovaná) povídka Šlépěj z Božích muk a Šlépěje z Povídek. V Chestertonově hře se odehraje zázrak, který není schopný vysvětlit lékař ani kouzelník, ti dva si nakonec pro uklidnění přítomných vymýšlí zdánlivě vědecké vysvětlení, čímž chce Chesterton demonstrovat lživost vědeckého přístupu; oproti tomu v Čapkově první verzi povídky je racionálně nevysvětlitelný fakt interpretován nábožensky, filozoficky a pohádkově a jeho povaha zůstává otevřená – zázračnost světa, obdiv a úžas nad vším, co existuje, vyjadřovaný i někdy chestertonovskými formulacemi³⁰⁰, upomínající na Heretiky, tu není provázen stálým útočením na materialismus a moderní dobu .

³⁰⁰ „(Boha nelze vyhledat.) Je možno jen čekat, až sekera boží přetne tvé kořeny: tu pochopíš, že stojíš jen divem, a na věky utkvíš v údivu a rovnováze.“ (Čapek)

Zatímco Peroutka o Chestertonovi napsal dvě rozsáhlé studie, Čapek mu věnoval pouze několik krátkých recenzí a zmínek, nejdelší text, který o něm publikoval, byl již citovaný nekrolog. V recenzích Čapek psal o Chestertonově „bizarním a roztomilém zpátečnictví“ (Čapek 1985, 314), o jeho „katolickém reakcionářství“ (Čapek 1985, 400) a v nekrologu zdůraznil, že Chesterton „hájl prostotu a konzervativnost lidského života“. Čapek nejenom Chestertona takto sám interpretoval, ale zřejmě se jím také právě v tomto směru nejvíce inspiroval: ač touhu po spojení socialismu s liberalismem sdílel s Peroutkou, neodvolával se však přitom (na rozdíl od Peroutky) na Chestertona. Oproti tomu právě ty Čapkovy články, které jsou nejvíce poznamenány Chestertonovým vlivem, jsou orientovány velmi tradicionalisticky (ať už se to týkalo zaměstnávání žen (Čapek 1988, 256) nebo chvály domova³⁰¹) – fakt, že Šalda nebo Václavek³⁰² Čapka označovali (z vlastního hlediska pejorativně) za „konzervativce“ bylo tedy částečně oprávněné, ale nikdy to

³⁰¹ „Tedy člověk se cítí doma, je-li obklopen věcmi, jež jsou ve zvláště podstatném smyslu, zažraně a stáleně na svém místě; nebo mám-li to říci jinak, idea domova je nevyhnutelně a nenapravitelně konzervativní. Roufám si dokonce tvrdit, že bez jisté konzervativnosti není vůbec domova; nejste doma tam, kde vám nic stojí za to, aby to zůstalo na svém místě. Tvrdím dále, že všichni lidé jsou koneckonců v jádře vlastenečtí, poněvadž jsou v jádře konzervativní, poněvadž dejme tomu nehlásají, že Vltava není na svém místě a že Pražská rána se musí přestěhovat tam, co je žižkovský viadukt; neboť teprve tyto strašné názory by rozvrátily ideu domova. Myslím, že v jistých konzervativních představách by se mohli všichni lidé náramně dobře srozmět a blížit. Budou se jistě na nůž hádat, pokud si budou vyměňovat názory, co má být v budoucnosti nového; ale dyby se pokusili formulovat, co v budoucnosti zůstane starého a dnešního, mám za to, že by si během řeči zaálili dýmku míru, aby se jim lépe mluvilo.“ (Čapek 1988, 371)

³⁰² O knize O nejbližších věcech, které se týkala recenze v Rozmachu, psal Václavek, že se ní „obnažuje ještě nepokrytěji k o n s e r v a t i v n o s t jeho osobnosti, jež, nenašedši ničeho pozitivního měrem individualistických výbojů a neznejíc výbojů jiných, chce mít klid, rovnováhu, štěstí a hlavně: pokoj. Nejvíce se dovede rozhněvati na ty, kdo mu jej ruší, ať z jakkoli vážného důvodu. V podstatě došel však ladného poměru pouze k bezvýznamnému, drobnému životu maloměšťáckému.“ (Václavek 1928, 41)

neznamenal „paušální obhajobu toho, co jest“, jak tvrdil Šalda (Šalda in Klíma 2001, 114).

Čapek se s Chestertonem také osobně setkal při své návštěvě Anglie (tehdy také vznikla jeho karikatura G.K. Chestertona otištěná později v Anglických listech (obr. 2)), nikdy se mu ale nepodařilo přesvědčit ho k návštěvě Československa, k níž ho opakovaně zval³⁰³, dokonce i ve zmiňovaném dopise vyvracejícím nepravdivá tvrzení článku o Slovensku vyšlého v G.K.' Review Čapek Chestertona vyzval, aby navštívil naši zemi a sám si utvořil úsudek a dodal: „Doufám, že neobtěžíte svou duši nespravedlivostí vůči zemi, v níž patříte k nejoblíbenějším básníkům.“ (Čapek 1993, 182) I sám za sebe však Chestertonovi vyjadřoval své vřelé city, r. 1924 mu napsal: „přátelé mi darovali několik Vašich knih a já Vám nemohu nepoděkovat za útěchu a posilu, kterou jsem v nich našel - tak jako vždy a mnohokrát [...] Já sám si Vás vážím jako žádného jiného spisovatele; to kvůli Vám jsem za svého pobytu v Londýně bydlel v Notting Hillu a kvůli Vám se mi tam líbilo [...] Vy sám musíte být šťastný člověk, když obšťastňujete i své čtenáře. Jste tak dobrý člověk.“ (Čapek 1993, 178n) Chestertonův román Koule a kříž prý Čapek dokonce označil za svůj nejoblíbenější.

Chesterton a Masaryk

Stejně velkou autoritou jako Chesterton byl pro Peroutku a především K. Čapka T.G. Masaryk: „Přítomnost, která se posledním pravdám jakoby instinktivně vyhýbala, byla do značné míry politicky, ale i lidsky orientována na Hrad, na T.G.M., který českým liberálům nikdy neodpouštěl právě lhostejnost k posledním pravdám. Jako kdyby se vzájemně potřebovali, jako kdyby jejich liberalismy byly jen -

³⁰³ R. 1924 mu psal: „Doufám ale [...], že přijedete do Prahy, najdete zde přemnoho oddaných čtenářů.“ (Čapek 1993, 178)

poloviční. Zkrátka jako kdyby Masaryk za ně v cosi málo srozumitelného, co však nějak souviselo s přesažnými hodnotami, náboženstvím a s Bohem, věřil, a podle toho nasazoval občas karatelský tón, a oni zase za něj rozšafně, pragmaticky glosovali společenské a politické dění a vyhýbali se velkým slovům. Jako kdyby liberalismus potřeboval obojí, ale měl u nás jen hráče s jednostrannými schopnostmi. Prorocká a rozšafná dikce - zdánlivě neslučitelné, a přece tato komplementarita masarykovsko-čapkovsko-peroutkovská byla možná tím nejlepším, co nám z první republiky zůstalo." (Pithart in Znoj 1995, 282)³⁰⁴

Je příznačné, že stejnou „demytologizační“ metodu jako u Chestertona použil Peroutka také u náboženských názorů Masaryka³⁰⁵. V tomto kontextu můžu upozornit nato, že Masaryk, navzdory svým protikatolickým postojům, sympatizoval s křesťanským socialismem navazujícím na papežské sociální encykliky a během jedné volební kampaně se vysloveně odvolával na katolické sociální encykliky³⁰⁶. Masaryk obecně spojoval stejně jako Chesterton demokracii s křesťanstvím („Aristokratism říká: já pán – ty sluha nebo otrok; demokratism říká: já

³⁰⁴ Podle interpretace historika Křena by se mohlo jednat o jistou obecnější tendenci: „V duchovní elitě národa, který projevil tolik náboženské vlažnosti, měly pozoruhodně velký podíl osobnosti náboženské, třebaže ne vždy konfesionální: Bolzano, Palacký, Havlíček, Masaryk, Dvořák, Myslbek, Březina; v těchto sklonech velkých českých duchů se zřejmě reflektovala vakua sekulární mravnosti a mechanického, liberálně pokrokařského a pozitivistického myšlení, jemuž chyběla transcendence.“ (Křen 1992, 75) – Jak jsme však viděli výše, ani konzervatismus nemusí být podepřen vysloveně náboženským přístupem ke světu (Nisbet 1993, 87nn), anebo tento základ nemusí být křesťanský (jak ukazuje soudobý anglický liberální filozof J. Gray dovolávající se, stejně jako O. Marquard, polyteismu (Gray 2004, 135)).

³⁰⁵ „Základy Masarykova náboženství jsou jinde než ve víře v boha. Z celého náboženství je tu ponechána jen etika, ale ani ta konec konců nezakládá se na něčem specificky náboženském, nýbrž, jako u Kropotkina, na „reálním citu člověka k člověku“. Zdá se, že jsou dva typy lidí: jedni, ztratí-li víru v boha, začnou běhat po čtyřech; druzí, mezi něž patří Masaryk, jsou schopni i potom ujišťovat, že nikdy, ani na vteřinu, nebyli ateisty; objeví v sobě zákony mravnosti, tak pevné a neměnné jako zákony přírodní; nadsvětské zřídlo náboženství v nich možná vyschlo, metafyzická fontána, která dštila na evropské lidstvo skoro dva tisíce let, jich neskrápí; ale světské a pozemské důsledky náboženství zůstávají pro ně pevný a jasný.“ (Peroutka 1991, 190)

³⁰⁶ „Od mládí měl sympatie ke křesťanskému socialismu. Díky citlivému katechetovi Matěji Procházce se už jako gymnazista v Brně setkal s dělnickými a učňovskými kroužky, které byly pod silným vlivem křesťanského socialismu. Od té doby křesťanským socialistům přál a jejich činnost sledoval. Přivítal, když papež Lev XIII. v roce 1907 vyhlásil ve své encyklice program křesťanského socialismu, jemuž se později říkalo program křesťanské demokracie. Při svém třetím úspěšném pokusu o poslanecký mandát, v roce 1911, se Masaryk na tuto papežovu encykliku dokonce výslovně odvolával. Kandidoval tehdy ve výrazně katolickém regionu a tentokrát proti němu sociální demokraté kandidáta nepostavili. Byl zvolen hlasy křesťanských i sociálních demokratů a také hlasy příznivců realistů.“ (Šimsa in Lakosilová 2002, 86)

pán – ty pán. Učení Ježíšovo, učení lásky k bližnímu a obecné rovnosti jistě není aristokratické, naopak. Z lásky k bližnímu, ze synovství božího mně plyne demokratism, řekl bych, pravý“ (Masaryk in Čapek 1969, 261)), a dokonce se vyjádřil velmi podobně o vztahu křesťanství, lidských práv a Francouzské revoluce („Jen jako nesmrtelné duše jsme opravdu rovnocenní. Liberté, égalité, fraternité – i Francouzská revoluce přijala de facto přikázání Ježíšovo, přikázání lásky k bližnímu.“ (Masaryk in Čapek 1969, 262)). Oproti Chestertonovi však Masaryk nikde nepřiznává člověku jeho hříšnost³⁰⁷ – ale jak jsme viděli, právě v tomto bodě byl Chesterton pro Peroutku velmi inspirativní.

Ačkoli i u Chestertona jsme shledali dogmaticčnost a nesmiřitelnost (v Čapkově a zvláště Peroutkově recepci zatlačované do pozadí), byl pro ně možná při hledání vertikálního rozměru lidské existence – vedle Masaryka - přijatelnější než lidé Durychova typu, právě jejich dogmatismu a nesmiřitelnosti později Jan Patočka vytkl, že „se ani Durychovi, ani jeho podobně zaměřeným druhům nejen nepodařilo onu tak reálně pociťovanou základní vinu českého života zhojit tím, že si ji uvědomili, nýbrž že byla nakonec v prohloubené podobě vlečena dále. Náš moderní život se nenechal prozářit paprskem absolutna – až na nepočetné výjimky, z nichž snad nejdůležitější byl Masaryk.“ (Patočka 2004, 528)³⁰⁸

Tím se již přímo dostávám k tématu následujícího oddílu, věnovaného katolicky orientovaným autorům a jejich

³⁰⁷ „Mluvíme-li o Masarykovu náboženském myšlení, je třeba říci, že mu zůstalo skryto téma lidské viny, které v rané evropské kultuře, na rozdíl od antiky, formulovalo náboženství starého Izraele. Proto mu zůstala skryta také ona centrální výpověď evangelia o tom, že člověka nezachrání jeho vlastní mravnost, plnění ideálů humanity, ale odpouštějící láska, která jej proměňuje k novému životu. Proto mu zůstal skryt hluboký smysl křesťanského mýtu o Kristově kříži jako oběti smíření. Jeho interpretace křesťanství byla humanitně liberální.“ (Funda in Brabec 2002, 138)

³⁰⁸ „Základní vinu“ vysvětloval i průběhem národního obrození: „Formování novodobého českého národa, jehož příslušníci byli konfesi i životní formou převážně katolíky, proběhlo vlastně ve stálých třenicích s oficiálním katolicismem, což alespoň částečně vysvětluje, proč byl náboženský život tohoto období stále mělčí a vyprázdněnější, ale také proč mělo národní obrození tak málo smyslu pro teologii, metafyziku a absolutno vůbec.“ (Patočka 2004, 527) Podobně se vyjadřoval i V. Černý, podle něj militantní katolíci neplnili „dobře ani tu roli kritiky velepotřebné.“ (Černý 1994, 309)

komplikovaným a ambivalentním vztahům k Chestertonovu
dílu.

5.3.5. Katolická recepce (Chesterton – sloup západní vzdělanosti a obhájce Církve a řádu)

Durych a 20. léta

Jak bylo řečeno výše, ve dvacátých letech vycházel Chesterton (a články o něm) v listech nejrůznější politické a literární orientace, a jen v silně antiklerikálním Trnu bylo v té době publikováno více Chestertonových textů než ve všech katolických tiskovinách dohromady. Ve třicátých letech se však situace obrací: s několika výjimkami (nejvýrazněji po Chestertonově smrti) se nyní Chestertonovy texty a texty o něm objevovaly jenom v katolických periodikách nejrůznější orientace, od názorově otevřených a na vrcholné básníky 20. století (a strukturalismus) zaměřených Listů pro umění a kritiku řízených Bedřichem Fučíkem přes Akord a Florianovy Archy až ke konzervativnímu Řádu. Pro tuto katolickou recepci se zdá být společným jmenovatelem, že snad s výjimkou Fučíkových Listů (u kterých je stejně atribut „katolický“ zjednodušující) je kladen důraz na onu podobu Chestertona, kterou po jeho smrti popsal T.S. Eliot: je to Chesterton jako myslitel – zastánce katolické tradice, bojovník proti liberalismu a sociální reformátor.

Dobře je to patrné i na postoji (pokud vím) jediného katolicky orientovaného spisovatele, který se u nás dlouhodobě k Chestertonovi vyjadřoval, Jaroslavu Durychovi, který se k Chestertona jako spisovatele spíše odmítal, ale jako myslitele a politika jej uznával (podobně jako později Čep). R.

1929 sice Durych uvedl Chestertona spolu s Bellokem, Papinim, Claudelem, Stevensonem a Mauroisem mezi autory, které má nejraději (Durych 1929b, 22), ale v dalších textech dává (stejně jako J. Florian) přednost Bellokoví: „Belloc nehřmotí a nepokřikuje. To jest jeho veliké plus proti G. K. Chestertonovi, který ve svých moralistických cyklech snaží se o humor mnohdy velmi očividně a násilně, jehož optimismus může snad nalézt sympatie u lidí, kteří se dobře najedli a nemusí se trápit starostmi o to, kde vezmou činži, ale sotva může na dlouho imponovati lidem, kteří trpí též jinými bolestmi než bolestmi domnělými.“ (Durych 1929, 13) V jiném projevu napsal: „Celá řada proslulých autorů světového jména mě buď odpuzuje, nebo nechává lhostejným, poněvadž z jejich vět a slov vidím, že neznají bolesti a bídy, že neznají milosrdenství a lásky [...] Odpadl mi od srdce Chesterton, poněvadž osoby jeho próz vyzařují ze sebe blahobytnou spokojenost ze života, ve kterém marně hledám stopy přestálých bolestí.“ (Durych 2001, 43) Zřejmě pravdivá je charakteristika, kterou podal J. Med: „Nesnesitelná malost skutečnosti – proto tak nenávidí Švejka a nemá v oblibě hrdiny Čapkových i Chestertonových próz – musí být překonána jedine touhou po hrdinství či mučednické oběti, jež činí z lidských bytostí nástroje k prosazení Božího zákona na zemi. Pouze váha prolité krve a obětí přinesených na „oltář vlasti“ činí národ opravdu velkým a hodným svobody.“ (Med in Durych 2001, 343)

Přitom hlavní hrdina Chestertonovy knihy Muž, jenž věděl příliš mnoho položil svůj život za vlast, a také jinde v Chestertonově díle jsou aspekty, které mohly vzbudit Durychovu pozornost (tak jako vzbudily v Polsku), dokonce můžeme upozornit nato, že v Durychově Sedmikrásce a Chestertonově Muži, který byl příliš živý se hlavní hrdinové dvoří stále novým dívkám, a až v závěru se odhaluje, že se vždy jedná o tutéž osobu. Každopádně šlo však o dva autory zcela odlišného naturelu, což je patrné také na různém zpracování daného motivu: u Chestertona ve formě

detektivního příběhu prokládaného dlouhými filozofickými monology, u Durycha jakési mystické pohádky.

V Durychově Rozmachu a Akordu vycházely především články Bellokovy (ten bude zvláště vydáván na konci třicátých let, kdy mu v Obnově vyšla série článků o aktuální politické situaci v Evropě), ale jisté pozornosti se těšil také Chesterton: již jsem citoval pro Chestertona pozitivně vyznívající článek poukazující na Čapkovo plagiátorství, pro Chestertona pochvalná byla také recenze inscenace Kamaráda Čtvrťka v Národním divadle: „Naskýtá se otázka, bylo-li vůbec vhodné přenášet na vetché jeviště ona uchvacující slova Neděle, jež dávají smysl celé hře. Myslím, že ty myšlenky je nutno pokorně přijímat v tichu domova. Národní divadlo je dnes velmi málo vhodným místem, kde by se demonstrovaly věčné pravdy.“ (Rozmach 1927, 542), stejně tak pochvalný byl později poněkud kuriózní článek Chesterton paradoxní aplikující na Chestertonův paradox zákony hydrodynamiky³⁰⁹. Bojovné tendenci časopisu (vyjadřované častou vojenskou terminologií i znakem časopisu³¹⁰) odpovídala také Chestertonova karikatura, silně kontrastující s karikaturou od Čapka i od Hoffmeistera: mohutný boxer Chesterton na ní knokoutuje Sherlocka Holmese (obr. 3). Dlouhý článek byl věnován Chestertonovu listu G.K.'s Weekly a tam prezentovaným politickým názorům (například na vznik židovského státu) s povzdechem, že „je věru zvláštní, v jak hluchém prostoru mlčení a bojkotujícího ignorování vězí takovéhle listy. Příklady pro to máme i u nás.“ (Rozmach 1925, 232) Zdůrazněna je

³⁰⁹ „Kdyby někomu, neznalému fyzických zákonů tlaku bylo řečeno, že různé množství vody na plochu téže velikosti působí stejným účinkem za různých tlakových podmínek (hydrostatické paradoxon), neuvěřil by, okud by nebyl přesvědčen argumentem ad oculos a jeho vysvětlením. A přece každý s tímto fyzickým zjevem se setkává skoro denně. Chesterton ukazuje platnost tohoto zákona v říši projevů mimofyzických [...] Chesterton ve svých dílech podobně – per analogiam – izoluje podmínky platnosti zákona tlaku a protitlaku, lidu a záporu.“ (Slavkovský 1930, 221)

³¹⁰ „Jako bojovníci jsme hodni znaku... Udělil nám jej Jaroslav Durych, muž rytířského ducha, který jediný měl a to privilegium: na červeném špalvu stříbrná sekera v červeném poli.“ (Štorm in Putna 2003, 34)

Chestertonova snaha „hlásati pravdu, obracetí na ní vším způsobem: žertem i klidným přesvědčováním, ukazováním věcí, jak skutečně jsou“ (233). Připomenut je také Chestertonův názor na prohibici a kapitalismus obecně: „původní pohnutka byla přirozeně čistě plutokratická; kapitalisté chtěli učinit své dělníky podřízenějšími a ztrocenějšími tím, že jim odňali požitky..., zakázali pít jako něco veřejného a zavedli je zase jako něco tajného.“ (232) V době hospodářské krise pak právě tyto Chestertonovy názory získaly velkou naléhavost a aktuálnost.

Kritika kapitalismu a „marxistický arcibiskup“

V protikladu k vedoucímu, státopornému ideovému proudu Československé strany lidové, reprezentovaném J. Šrámkem, se stále silněji mezi českými katolíky (i v řadách Šrámkovy strany) ozývaly hlasy kritizující kapitalismus a parlamentní systém jako takový. Jedním z Šrámkových vnitrostranických oponentů byl B. Stašek, který v návaznosti na encykliky prosazoval v rámci křesťanského solidarismu³¹¹ autoritativní korporativní stát³¹², stejně jako Chesterton odsuzoval socialismus, ale uznával státní zásahy do hospodářství (Vejvar 161). Podobné názory (také v návaznosti na tehdejší oficiální sociální učení katolické církve) v té době jasně vyjádřil i pražský arcibiskup František Kordač v pastýřském listu o sociální otázce z 6. ledna 1931. Zastával se v něm (stejně jako Chesterton) soukromého vlastnictví a rodiny, útočil na lichvu a velkokapitál:

„Úrok z úvěru je takovou nezměnitelnou součástí dnešního kapitalistického systému, že jeho odstranění, ať pozvolné, ať násilné, bez velkých hospodářských otřesů není možné. Bývalý americký

³¹¹ Na něj se však odvolával i Šrámek, byl to oficiální ideový proud lidové strany.

³¹² jeho italskou variantu však neuznával, protože jí chyběl demokratický souhlas většiny

prezident Lincoln pravil ve veřejném shromáždění, že několik velkých peněžníků penězi ovládne veškerý hospodářský život a ohrožuje i existenci státu. Naše parlamenty tvoří namnoze jen demokratickou fasádu, aby kryla absolutistickou vládu několika jednotlivých velkopeněžníků. Tisk velkokapitálu zavírá důvěřivému lidu oči, aby falešnému veřejnému mínění slepě věřil. Podobně ožebračují pracující lid různé kartely a trusty, ačkoliv, praví encyklika, nejsou podobná sdružení sama sebou nemravná. Ale soustředěný v nich kapitál, spojen s „proklatou žádostí zlata“, svádí k monopolizování výroby, vykořisťuje práci výrobců a diktuje ceny zboží na trhu.“ (Kordač in Marek 2005, 485)

Není překvapivé, že na Kordačovy projevy živě reagovalo Právo lidu: „Lidé, kteří o marxismu jinak nikdy ničeho ani neslyšeli, nebo byli jeho učenými odpůrci, marxisticky cítí, smýšlí a se transformují [...] Také arcibiskupovy pastýřské listy mají v sobě kousek – Komunistického manifestu.“ (Marek 2005, 123)

O něco dříve (1929) píše výše zmiňovaný J. Čecháček knihu Protiklerikální legenda, v níž vyzýval k zastavení protiklerikálního boje a (stejně jako v citovaném článku) označuje „radikální katolíky“ za spojence:

„Dnes přestalo být náboženství rozhraničovacím principem mezi pokrokovostí a reakčností. Irští revolucionáři, v jejichž obydlí visí kříž vedle sovětské pěticípé hvězdy, italští katolíci, kteří si vysloužili svým radikalismem titul „bílých bolševiků“, odborové katolické organizace v Německu, radikální publicisté jako Durych a Chesterton jsou důkazem, že moderní náboženství obsahuje v sobě právě tolik reakčních a pokrokových proudů jako celá ostatní společnost. Vítězství demokracie a vzrůst socialismu, porážka střeoevropských monarchií připravily církve o vliv církevních feudálů, vysokého kleru a umožnily nebývalý rozmach k ř e s ť a n s k o - s o c i á l n í c h stran, jichž politika, byť nebyla vždy pokroková a vskutku sociální, přece jenom se diametrálně liší od politiky vysokého kleru církevního.“ (Čecháček 1929, 222)

Právě Kordač přitom patřil před 1. světovou válkou k reprezentantům křesťansko-sociální strany (Marek 2005, 120). Jedním z politiků, kteří sdíleli Kordačovy radikální názory, byl tajemník Všeodborového sdružení křesťanského dělnictva A. Čuřík, který také patřil před rokem 1918 ke

křesťansko-sociální straně, ten se roku 1929 se svou frakcí odtrhl od lidové strany³¹³ (důvodem měl být i nesouhlas těchto členů s odmítavým postojem vedení strany ke Kordačovým návrhům na možnost násilného vyvlastňování (Malý 1990, 24)) a založil Československou křesťansko-sociální stranu, na jejíž kandidátní listině (strana tehdy kandidovala na společné listině se Slovenskou ľudovou stranou) se pokusil o vstup do parlamentu výše zmiňovaný A. Fuchs³¹⁴, ten ve svých spisech ve třicátých letech odkazoval na distributivismus jako na jeden ze způsobů řešení „krise distribuce“³¹⁵, nestaví se přitom zcela odmítavě ani k socialismu, ke kterému zaujímá vyvážený postoj³¹⁶. I on se odvolával na korporativismus (ale odmítal

³¹³ Podle Klimka byl jedním z politiků financovaných E. Benešem uvnitř stávajících politických stran (Klimek 2000, 299).

³¹⁴ Její řady ale brzy zklamán opustil.

³¹⁵ „Technika má sloužiti tomu, aby zbavila člověka dřiny, jež jest nedůstojná tvora stvořeného k obrazu Božímu. Ale přílišné uplatnění techniky, neradostná práce u běžícího pásu sice pracovní dobu zkracuje, ale otupuje duševně [...] Katoličtí angličtí distribucionisté pracují proto k tomu, aby dělník měl malý pozemkový majetek, neboť majetek je člověku přirozený. Nepřirozené jsou toliko veliké majetkové Leviathany, při nichž člověk nemůže být plně odpověden za správu svého majetku Bohu a bližnímu [...] Tím by nejsnáze dospěl k přírodě a ku přirozenějšímu způsobu života - k prapůvodnímu a nejzdravějšímu zaměstnání lidskému. Tak by se zasblížil s prostředím, od něhož jej oddaluje stroj. Tak by technika spravila, co zavinila. Sem míří plány distribucionistů: Dělník má dostat nebo najmouti si kus pole anebo zahrady u svého domku anebo nepříliš daleko od něho, kde by pak se svou rodinou vypěstoval část své stravy. Zároveň se tím pak řeší při zkrácené pracovní době obtížný mzdový problém, neboť dělník si část svých životních potřeb uhradí sám, mimo továrnu. Vznikl by nový typ města, o němž snil již Thomas Morus. Město průmyslové a zároveň zahradní. - V ostravsko-karvinském revíru mají mnozí horníci vlastní domky se zahrádkami, v nichž si pěstují zeleninu a ovoce. Právě z těchto kruhů vycházejí nejkřivější živly dělnického obyvatelstva. Nikoliv přednáškami, sportem, divadlem a hudbou se vychovává vyrovnaný člověk - nýbrž pracovní rovnováhou, radostí spojenou s námahou, opětným obnovením člověka po Iměru k přírodě, k rostlině a ke zvířeti.“ (Fuchs 1936, 56)

³¹⁶ „Když se diskutovalo v roce 1928 v Československu po nejprv o rudočerné koalici, tázal se jeden konservativní katolický deník, jaké že prý může být spojení mezi Kristem a Belíálem. Ale socialism není Belíál. Může se však snadno Belíálovým nástrojem stát. Kdyby byla volba mezi Kristem a Belíálem tak primitivní a jednoduchá, kdyby na jedné straně bylo jen samé dobro a na druhé straně jen samé zlo, bylo by spasení velmi snadné. Svět je však takový, že dobro a zlo je v něm promícháno [...] Z toho, co udělal socialism pro chudé lidi, z toho se musí radovat každý křesťan. Úkolem křesťanů jest, aby se socialism nástrojem Belíálovým nestal. To znamená za určitých okolností: spolupráci v těch úkolech, které podle svého křesťanského světového názoru mohou nejen akceptovat, ale na nichž spolupracovati pokládají přímo za svou povinnost. Antithesa „Kristus a Belíál“ je ovšem snadno pochopitelná, ale v politice a v životě vůbec černá a bělá nestojí tak ostře proti sobě, jako v mravoučných povídkách.“ (Fuchs 1948, 204n)

přítom jeho italskou verzi), na rozdíl od jeho ostatních českých zastánců nebyl orientován pravicově.

Jako sociální reformátor byl Chesterton představen také v nekrologu v dominikánském časopisu Na hlubinu:

„Nebyl jen dokonalým spisovatelem, nýbrž také zapřísáhlým nepřítelem kapitalismu. Ještě před svou smrtí napsal ve svém týdeníku, který bojoval o nový řád ve světě zatracováním kapitalismu: Nejsou ničím novým údobí poklesu a pádu pro náš západ. A jen z hluboké bolesti může vyrůst Spasitel. Tak bylo, když vtrhli na nás Maři, Turci, a když se zdálo, že křesťanská civilizace jest v troskách a v popelu. Ale vždycky západ vyšel vítězně ze všech katastrof. Tak tomu bude i po dokonalé porážce západnického kapitalismu. Západní křesťanství ještě nedokončilo svého poslání. Krvavé pronásledování křesťanství v Mexiku i v Rusku jsou důkazem, že křesťanství jest příliš živé, než aby se mohlo přes ně klidně přejít. Ať přinese budoucnost cokoliv: jedno jest jisté, že kapitalismus překročil již svůj vrchol a že komunismus na západě nezvítězí [. . .] Bude potřebovat uvést k nám i Chestertona - soudce sociální otázky, tak jako k nám byl uveden k velkému prospěchu Chesterton filosof, myslitel a smělý bojovník pokrokového modlářství.“ (Na hlubinu 1936, 478n)

V tomto listu se objevovalo množství článků zabývajících se vztahem křesťanství a socialismu, vyznívaly však k socialismu méně přátelsky než úvahy Fuchsovy, často byly psány v duchu Bellokova Otročského státu (Dacík 1936, 631). Jako „filosof a myslitel“ (jak se psalo nekrologu z Hlubiny) však Chesterton (pokud vím) kupodivu vůbec nebyl komentován v dominikány vydávané novotomisticky zaměřené Filosofické revue (a to zřejmě ani jeho kniha o Tomáši Akvinském)³¹⁷, jediným k novotomismu někdy přiřazovaným autorem, který psal o Chestertonových knihách krátké pochvalné recenze (většinou v Arše), byl Dominik Pecka. Chestertonovo jméno se ale vyskytuje v knize jednoho

³¹⁷ Podle dominikána Štěpána Filipa nevěnovali jeho řádoví předchůdci Chestertonovi nějakou zvláštní pozornost, vysvětluje to tím, že byli orientováni především na Francii, což bylo dáno i studiem S. Braita v Le Saulchoir a tím, že řád ve Francii prožíval v meziválečném období rozkvět (podle odpovědi na můj mailový dotaz).

z autorů přispívajících do Filosofické revue, redemptoristy Konstantina Miklíka, „Klíč k dobré literatuře aneb seznam knih, knížek a knížeček výborně, dobře neb snažně udělaných téměř obecně žádoucích, užitečných a přístupných myslím čtenářů zdravých, jadrných a nepříliš odborných. S vyloučením spisů ohavných, škodlivých a zbytečných“ z roku 1937. Kniha, jejíž titul odkazoval ke Klíči Koniášovu, byla součástí tažení proti nemravným a bezbožným knihám³¹⁸. „katolíci nemají právo čísti knihy, noviny a časopisy bezbožné, bludné a nemravné, nebo takové, jež jsou nebezpečny víře, základním pravdám rozumu, nebo křesťanským mravům.“ (Miklík 1937, 7) V této knize, v níž je z celého díla K. Čapka doporučována pouze kniha Zahradníkův rok s poznámkou, že „před touto knihou Karla Čapka není třeba varovat; patlání se zahrádkou je roztomilá věc“ (Miklík 1937, 65), jsou zařazeny všechny Chestertonovy i Bellokovy publikace vyšlé česky (společně s Bloyem je Chesterton, co do počtu knih, nejvíce doporučovaným autorem celé knihy – v knize je označen za „největšího pozemského myslitele“ (Miklík 1937, 108)). Zásahu na tom měl velmi pravděpodobně Timotheus Vodička, kterého si Miklík spolu s K. Vachem přizval jako spolupracovníky.

Timotheus Vodička, Karel Schwarzenberg a skupina Řádu

Timotheus Vodička je autor, který jako dosud jediný Čech napsal o Chestertonovi celou monografii, kterou předtím v zárodečné podobě postupně publikoval v Řádu, a napsal i Chestertonův nekrolog. Průběžně jsem jej v předchozím textu

³¹⁸ Nejznámější je pozdější kampaň dominikánů proti Schulzově knize Kámen a bolest.

několikrát citoval, protože jeho námitky proti recepci Chestertona u nekatolických autorů byly většinou oprávněné, je také nesporné, že k ideologii, kterou Chesterton ve svých dílech hlásal, měl Vodička v porovnání s nimi ovšem nejbližší.

Vodička ve svém spisu reprodukoval Chestertonovy především nebeletristické knihy, dlouze se věnoval distributivismu (kapitola *Člověk politický* je nejdelší české pojednání o Chestertonově politickém myšlení) a „velikému významu (Chestertonovy filosofie společnosti) [...], který teprve bude doceněn“ (Vodička 1939, 98), Chestertona dále pokládá za jakéhosi popularizátora novotomismu, protože „jeho tomistický zdravý rozum nalézá výraz v podobách, které jsou nejvíce vzdáleny odborné tomistické metodě a jsou zároveň velmi blízké řeči dnešního člověka“ (Vodička 1939, 122). Putna o jeho pojetí Chestertona napsal, že „jeho osobnost ovšem přizpůsoboval své koncepci“ (Putna in Janoušek 1998, 639), jedná se ale o pouhý eufemismus daný žánrem slovníkového hesla, a namísto by zde spíše bylo emocionální vyjádření B. Fučíka, které se vztahovalo na Vodičkou zcenzurované vydávání Demlových spisů, ale je aplikovatelné i na jeho přístup k Chestertonovi: „Nemůžeme postupovat à la Vodička a vytrhávat z díla a života, cokoli nehoví naší představě, puritanismu a soukromě-papežské neomylnosti.“ (Fučík 1994, 166)³¹⁹ Vodička pojímá Chestertona jako držitele pravdy, a sebe samého jako jediného oprávněného hlasatele této pravdy³²⁰, Chestertonovo dílo zbavuje vší protikladnosti a

³¹⁹ O Fučíkově vztahu k Vodičkoví svědčí i tato slova: „Konvertoval, čuchl na pár roků k teologii, odešel z Břevnova a pak začal hlásat nové katolictví, naplněné tuhým protestantským moralismem, počínaje si přitom jako neomylný: „Já, T.V., vyslovuji tyto absolutní pravdy, za sebe a pro vás a celý svět.“ A soudil podle nich, sepsal celý nový koniašovský *Klíč*, ve kterém uvízli i takoví čisti autoři jako Čep, protože si třeba troufali vidět dráždivé chmýří pod ženskou paží.“ (Fučík 1994, 172) V posledním obvinění však Fučík Vodičkoví křivdil, Čepova díla jsou v knize uvedena a jsou doporučena k četbě.

³²⁰ „U něho je možno se učit té pravé statečnosti ducha, která nezná smlouvání ani zoufalství, která nehledí v hájení pravdy na vyhlídky a na podmínky časného úspěchu a která neprovádí s idejemi žádnou politiku kromě

ambivalentnosti a tím i jeho polysémantičností, jednostranně zdůrazňuje Chestertonovu „zdravou“ racionalitu a směřování k Řádu³²¹ (v mém pojetí tedy tendenci k znovupotvrzení) – jeho interpretace je monologická v tom, že zbavuje Chestertonovo dílo jeho vnitřní protikladnosti i v tom, že ve vztahu k ostatním interpretům vystupuje z pozice toho, kdo našel „jedinou správnou cestu“ (v tom je jeho interpretace srovnatelná s původním florianovským pojetím Chestertona). Pokud psal v úvodu své monografie, že „na mnoho duchů může to Chestertonovo bohatství a rozmanitost konkrétních pohledů a postřehů působit odstrašivě, zejména jde-li o ducha, který trpí nedostatkem humoru a nemá smysl pro myšlení v paradoxech“ (Vodička 1939, 15), pak tím podle mne podával především svědectví o svém vlastním nedostatku humoru a předznamenával, co bude z jeho díla vylučovat. Pokud si vzal za úkol „podati základní složky filosofie zdravého rozumu v té podobě, v níž je najdeme ve všech Chestertonových dílech“ (Vodička 1939, 15), čemuž odpovídá i název knihy, pak je nutné zdůraznit, že je to interpretace velmi reduktivní a splošťující, neméně než interpretace Peroutkova, kterého mimochodem s Vodičkou paradoxně spojoval jistý moralistický přístup k literatuře a to, že na Chestertonovi také zdůrazňoval filozofii „zdravého rozumu“.

politiky Pravdy, jež záleží ve vytrvalém vydávání svědectví a zabíjení Iži do posledního dechu. A to je dnes, kdy tak mnoho lidí se naučilo dělat kompromisy i s bludem a dává si tak snadno zastřít čistou pravdu různými zájmy nebo afekty, věc tak potřebná, že nemůžeme zakončit tuto knihu lépe než oslavou této ctnosti bojovnické. A to tím více, že to platí především pro domo nostra, pro tento náš krásný domov. I u nás, jako všude, se bojuje o pravdu a o spásu [...] V tomto boji bude dobře těm křesťanům, kteří se naučí bojovat tak, jak se to lze naučit u Chestertona.“ (Vodička 1939, 125)

³²¹ To je i jméno periodika, do něhož přispíval, jak bylo zmíněno, i statěmi o Chestertonovi. – Pojem řádu hrál vůbec centrální roli ve Vodičkově myšlenkovém světě: řád života i řád umělecký přitom měly vždy být podřízeny řádu mravnímu. Jen nemnozí umělci však takovýmto kritickým sítem prošli, nepodařilo se to například K. Schulzovi (Soldán 2005, 239) – Zcela jinak bude později také v časopisu Řád rozvíjet myšlenku řádu v uměleckém díle J. Grossman (Šrámek 2006).

Na Vodičkovu knihu reagovali pouze katolicky orientovaní autoři, vedle K. Vacha a D. Pecky³²² především O. Králík. Králík Vodičkovi právem vytkl, že "zpomaluje kypivý proud Chestertonův na poněkud těžkopádný systém, citované svěží konkrétní obrazy originálu prokládá ze svého odbornými termíny, jako "intelektivní", "akcidentalita" atd." (Králík 2001, 106), odsuzuje „zdravotnickou péči“, s níž Vodička proti zdravému Chestertonovu smíchu klade zvrhlou komiku Baudelairovu a Hellovu, vytýká mu i to, že se nevyrovnal s negativním názorem J. Durycha. Jako protiváha k avantgardní a pragmatické interpretaci je však podle něj Vodičkova kniha přínosná: „Je to jistě správná reakce na oblíbené chápání Chestertonova díla jako jiskřivého, ale efemérního ohňostroje vtípu. Vodičkova studie udělala konec pohodlnému odbývání nebo lacinému rozřezávání a zplošťování tohoto vynikajícího zjevu.“ (Králík 2001, 106) Z tohoto úhlu pohledu se pak jinak jeví i Vodičkova jednostrannost: jeho pojetí je odpovědí na jednostrannosti avantgardní a pragmatické interpretace Chestertona a v tomto smyslu (a pouze v něm) je i jeho pojetí dialogické³²³.

V nekrologu za Chestertona Vodička napsal, že „není většího nepřitele socialismu než je Chesterton ve své nauce o dobré společnosti, založené na spravedlivém majetku“ (Vodička 1936), podobně o Chestertonovi psal B. Chudoba, Karel VI. Schwarzenberg a výše zmíněný S. Berounský, všichni (podobného stáří: Berounský narozen 1908, Vodička 1910, Schwarzenberg 1911) byli přívrženci korporativismu - sám

³²² „Brilantně napsaný rozbor Chestertonovy Ortodoxie, aplikace tomistického myslitele Chestertona na Chestertona básníka, vyvozující Chestertonovský styl jedině z básníkovy křesťanského světového názoru. Leckdy se smělostí poněkud riskantní, tak při výkladu o pojmu komična, tak v pasáži, kde Chestertonova kritika socialismu není kritikou socialismu, ale industrializmu.“ (Pecka 1939)

³²³ Každý text se však nějak intertextuálně vztahuje k těm ostatním, takže v tomto významu jsou dialogické všechny texty.

Berounský byl žákem rakouského teoretika korporativismu O. Spanna³²⁴ sympatizující především s německou hospodářskou politikou i s tím, že nacistické Německo i fašistická Itálie skoncovaly s liberalismem a anarchií³²⁵ a zavedly řád. Nejen pro Vodičku a Berounského, ale i pro ostatní autory publikující v časopisu Řád mělo toto slovo klíčový význam, nevztahovalo se jen k řádu mravnímu, jak jsem zmínil výše u Vodičky, ale i k řádu společenskému a Řádu metafyzickému (právě jako nositelka řádu byla tehdy katolická církev oceňována zastánci autoritativního státu v celé Evropě³²⁶). Mezi těmito českými pravicově smýšlejícími autory zabývajícími se Chestertonem však byl vedle Vodičky nejvýznamnější zmíněný Karel Schwarzenberg.

Společně s Vodičkou a Berounským přispíval do časopisu Řád pod pseudonymem Jindřich Středa (jiné spisy, např. Pravicové postavy, publikoval pod jménem Bojna). Byl členem prvorepublikové Vlajky, kterou je podle M. Nakonečného nutno odlišovat od kolaborantské protektorátní Vlajky (na podzim 1938 Schwarzenberg tuto organizaci skutečně opustil). Schwarzenberg se ve svých člancích

³²⁴ V Chesterton review bylo později právem poukázáno na mnohé společné rysy Chestertonova a Spannova myšlení.

³²⁵ Mnohem větší vliv než v českojazyčném prostředí měl u nás Spann u Němců: skoro polovinu užšího vedení Henleinovy strany tvořili v první fázi „příslušníci tajným způsobem organizovaného kroužku patřícího do spolku Kameradschaftsbund. Hlásili se k elitářskému učení o stavovském státu vídeňského profesora O. Spanna Lidé z Kameradschaftsbundu, kteří snili o obnově středověké německé říše, jejímž lenním článkem by byly české země, působili i v dalších německých stranách v ČSR.“ (Klimek 2002, 310n) Kancléř Dollfuss Spannem inspirovaný byl ale protinacisticky orientovaný a po anšlusu Rakouska (jemuž se Dollfuss snažil zabránit) byl Spann krátce uvězněn a zbaven profesury.

³²⁶ „Své antiliberální názory projektoval Schmitt také do vztahu církve a politiky. Katolická církev pro něj znamenala především místo pořádku a spatřoval v ní záchranu západní civilizace před otroctvím materialismu. Politické, právní a estetické formy existence církve, které sloužily za vzor okolnímu světu, ji ve Schmittových spisech predestinovaly k tomu, aby dala rozhodující impuls k duchovní restauraci poválečného státoprávního uspořádání v Evropě. V tomto kontextu je třeba také zmínit Schmittovy sympatie a zájem o názory Benita Mussoliniho a Charlese Maurrasse. Oba totiž na církvi oceňovali - stejně jako Schmitt - především její smysl pro zachování řádu. Proto ji také vnímali jako důležitého politického spojence v boji za prosazení autoritativního, fašistického panství.“ (Šebek 2005, 167)

opravdu vyjadřoval proti nacistickému Německu, na druhé straně jsou tyto články silně proniknuty antisemitismem (který se snaží odlišit od toho nacistického)³²⁷. Chestertona, který se celoživotně stane jeho oblíbeným spisovatelem a ke kterému se bude vyjadřovat i později, Schwarzenberg často citoval a zařadil jej mezi „pravicové postavy“, Chesterton se mezi nimi objevil na prvním místě (vedle dalších antisemitismem v různé míře zasažených autorů Belloka, Maurrase³²⁸ nebo „patriarchy francouzského antisemitismu“ Drumonta). V úvodu ke dvojdielnému spisku napsal: „pravicová tradice všech zemí vrcholí v oněch stěžejních pěti požadavcích: stát národní, křesťanský, autoritativní, autonomistický, stavovský. Ukáže se, že liberalism, kapitalism, socialism, parlamentarism jsou všude s národní politikou neslučitelné.“ (Schwarzenberg 1936) V tomto korporativistickém duchu pak vykládá Chestertonovo dílo (a zaměřuje se především na distributivismus): snaží se vyrovnat se s jeho negativním vztahem ke šlechtě³²⁹ („třídní nenávisť“ i mezi českými katolíky podle Putny nutila Schwarzenberga používat pseudonymy)³³⁰,

³²⁷ Jeho vztah k Židům byl již tehdy ambivalentní, jeho oblíbeným autorem byl vedle Chestertona také už zmiňovaný K. Kraus. Židé pro něj byli, jako pro Belloka, kapitalisty a zároveň revolucionáři: „V Anglii je židovská otázka - ač se o tom na pevnině neví. V Anglii ovšem Žid není ... agentem levice a revoluce, nýbrž naopak je význačnou složkou oné kapitalistické smetánky, která právě svou existencí, činností a způsobem života revoluci provokuje. V Anglii, jak známo, Židé se vetřeli i mezi panstvo.“ Putna tento vztah charakterizoval takto: „na jedné straně přitažlivost mysticky chápané starozákonní tradice, židovské vydědění a dokonce sionismu - na druhé straně odpor k židovství sekularizovanému, spojovanému s marxismem a s kapitalismem.“ (Putna 2004) Po válce se pak Schwarzenberg silně angažoval ve prospěch státu Izrael (podle Putny i proto, aby odčinil svůj předválečný antisemitismus).

³²⁸ Jen polovičatě se přitom vyrovnával s tím, že ten byl v té době exkomunikován a jeho spisy na indexu.

³²⁹ „Přílišná modernizace mravů a hospodářsky neblahá účast anglické šlechty na industrialisaci učinily Chestertona jejím nepřitelem, právě proto, že jinak byl pravým tradicionalistou.“ (Schwarzenberg 1936)

³³⁰ „Čtème dopisy Jana Čepa a Jana Zahradníčka. Čep 2. 2. 1941 píše o revui Řád: "Já už jej skoro nečtu, zejména ne Středu. To nejsou žádni Češi." - a Zahradníček v odpovědi přizvukuje, že když listuje Řádem a narazí na jméno Jindřich Středa, ani nerozřezává arch. Čtème paměti Zdeňka Kalisty Po proudu života. Kalista vypráví, jak ho chtěl Karel VI. získat pro spolupráci s Řádem a pozval ho při té příležitosti na večeři - a Kalista se cítil ponížen "na úroveň chudáka užívajícího mecenášství bohatého knížete" a večeři si zaplatil sám. Tyto výroky jistě vypovídají o úzkých, nerceme-li šovinistických představách Čepa a Zahradníčka o tom, kdo je a kdo není Čech, respektive o Kalistově ješitnosti. Vypovídají však i o postoji tehdejší české kulturní scény ke Karlu

o kapitalismu tvrdí, že pro Chestertona byl ústředním zlem doby³³¹, v duchu své nostalgie po preindustriální a katolické společnosti je Chesterton pro Schwarzenberga „básník bojovný; ne bojovník za věci nové, neslýchané a nepřírozené, za nový svět umělých lidí, jako Shaw a Wells; a také ne bojovník za konservaci společenské a státní stuchliny, za vulgární patriotism a kapitalistickou výkonnost jako Kipling, nýbrž za nezadatelné a odvěké svobody lidstva; za volná pole proti komínům, za volnou rodinu proti sterilisaci, za volný národ proti korupci, za volnou víru proti bláznům a nedoukům.“ (Schwarzenberg 1936)

Také Schwarzenberg jako Vodička jednostranně u Chestertona zdůraznil tendenci k znovupotvrzení: Chesterton byl pro něj (i pro ostatní autory kolem Řádu) „jeden ze sloupů západní vzdělanosti, obhájce Církve“ a spravedlivého pozemského Řádu z boží milosti a odpůrce nepravého řádu liberalistického (Schwarzenberg 1936).

Obrana západních křesťanských hodnot a antiamerikanismus

O Chestertonovi se psalo také v souvislosti s jeho obranou evropských křesťanských hodnot: v návaznosti na Pekařovo přehodnocení baroka se na Chestertona (v polemice s Massisem) odvolával Schwarzenbergův univerzitní

VI.: Byl cizí, nepochopitelný, nepřijatelný, a to prostě proto, že byl kníže Schwarzenberg a do přetrvávajícího obrozenského konceptu národa coby společenství "synů z chudých chaloupek" se nevešel. Ne nějakí marxisté - ale přední čeští katolíci k němu instinktivně cítí TŘÍDNÍ NENÁVIST. Tato situace žene mladého historika a publicistu nutně tam, kde takovouto nenávist pociťovat nebude - do takových prostředí, která ho budou ochotna akceptovat i přesto, že je knížetem, nebo to budou dokonce oceňovat. A to znamená do prostředí, která budou sama nějakým způsobem marginální. Daleko "nejstandardnější" z nich je prostředí mladistvých pravicových radikálů v Řádu (však také Kalista spekuluje o tom, zda Schwarzenberg Řád financoval), kteří na rozdíl od souvěrců z Akordu Karla Schwarzenberga mezi sebe přijmou - ale, všimněme si: jako „Jindřicha Středu“...“ (Putna 2004)

³³¹ „Dokazoval svým krajanům, co vše ztratili ztrátou katolické "obecné" víry a vznikem oněch puritánských sekt, které zplodily kapitalism. Neboť kapitalism jevil se Chestertonovi, synu vlasti kapitalismu, jako ústřední zlo naší doby.“ (Schwarzenberg 1936)

učitel Z. Kalista³³², obsáhle o Massisově knize (a Chestertonově pochvalném článku o ní) referoval s jistými sympatiemi R. Weiner (Weiner 1927). Agrárnický Venkov zase souhlasně přetiskl úryvky z Chestertonovy přednášky pronesené ve Spolku pro zachování venkovské Anglie odsuzující Ameriku: „Od jednoho ke druhému konci této velkolepé civilizace není takové věci jako je vesnice. Když vejdete do městečka, budí to prostě odpor u každého s evropskou tradicí nebo instinkty. První věc, kterou spatříte, jsou plechové reklamy, plechové budovy s olovem a sklem, plechové krámské místnosti – a pak díky Bohu jste venku z městečka... Není žádných hostinců, ale všude je hojnost pití. Alkoholismus nikdy nehrozil Americe takovou pohromou jako dnes.“ (Chesterton 1931, 6) S antiamerikanismem se u různých českých autorů té doby můžeme setkat překvapivě často³³³; zatímco F. Krejčí ale Chestertona, jak jsem uvedl výše, pojal jako zhoubného reprezentanta amerikanismu; K. Čapek, pro kterého nadšení pro pragmatismus bylo během války „intelektuálním spojenectvím s Wilsonovou Amerikou“ (Čapek 1991c, 171), později dospívá, možná i vlivem Chestertona, k odsouzení amerikanismu, který charakterizuje hesly rychlost, úspěch, kvantita³³⁴.

³³² „Heroická tradice proti turecká je z nejkrásnějších gest našich dějin. Vyčerpaná země sbírá poslední svoje síly, aby postavila hráz útokům z východu. Pekař napsal ve svých "Českých katastrofách", že o Čechách v té době platí s obměnou Grillparzerovo "in diesem Lager war Oesterreich": tíha státních výdajů rakouských spočívala především na Čechách. Čechy a české země nesly i nejpodstatnější část nákladu ve válkách tureckých. Tento mlčící heroismus nebyl by prostě myslitelný bez určité duchové síly! Máme jistě pyšné právo odvolati se proti Massisovi, který vidí v nás jen proradné přátele západní kultury. Hledá-li G. K. Chesterton ve své předmluvě k anglickému vydání "Le défense de l'Occident" tradici Západu především v rytířích krucíád - nuže: poukažme jen k oné barokní tradici, kterou nám dosvědčuje Balbín, Pešina, Crugerius, Tanner a ostatní! Proti marným řečem mondainního Massise můžeme postaviti svědectví síly, zakotvené pevně v půdě Čech.“ (Kalista 1928, 171)

³³³ Šlo o celoevropský fenomén – zvláště ve Francii tehdy mnozí psali jako E. Mounier proti „americké rakovině“. (Barša 1997, 21)

³³⁴ Obdiv k Jamesovi však zůstává, nemůže už ale být typickým Američanem: „myslím, že váš W. James se zdál svému okolí tak trochu lenochem.“ (Čapek 1991c, 123)

Pozoruhodné je, že zřejmě nebylo kruhy spjatými s ideologií ruralismu více reflektováno právě Chestertonovo vyzvedávání venkova a selství (jeho knihy se ovšem od tvorby českých ruralistů značně lišily, ale ideologie především Povědek o dlouhém luku byla totožná s tou jejich)³³⁵.

Katolicky orientovaní spisovatelé se s výjimkou Durycha (a několika pochvalných zmínek v Demlově Mém svědectví o Otokaru Březinovi, jejichž původcem ale mohl být i Březina), jak jsem uvedl, k Chestertonovi příliš nevyjadřovali. Výjimku udělali J. Čep³³⁶ a V. Renč po Chestertonově smrti, kdy napsali nekrology. Ani katolicky orientovaní literární kritici jako B. Fučík se k Chestertonovi příliš nevyjadřovali, z nich pouze A. Vyskočil Chestertona recenzoval³³⁷, a Chestertonovy

³³⁵ Oceňování venkova přitom obecně bylo „specifickým momentem v českém katolickém myšlení. Katoličtí autoři jsou myslitelé konzervativní, vycházejí z mýtu půdy a sedláka jako jediných stálých hodnot ve světě, který jinak rozvrací technizující se městská civilizace. Někdy až do krajnosti vyostřený protiklad urbánní - rurální vyznívá jako oslava a vyzvednutí údajně toho jediného, co zůstává – jistot uspořádání venkovského života. Je to mýtu s vyrůstající z postulátu cudnosti, rodinné náboženské výchovy, poslušnosti vůči otci, mateřství jako jediného poslání ženy a živitelství jako poslání muže, spjatosti s půdou, s rodnou hroudou. Není však v třicátých letech namířen jen jako protiklad k městskému životu, nýbrž již také jako vzor a cíl pro samotný venkov. Selství a venkovský život jsou vyzdvihovány jako hodnoty klíčové, neboť jsou to hodnoty tradiční. Jestliže byla katolickými autory v návaznosti na církevní dokumenty (*Quadragesimo anno*) tolik zdůrazňována myšlenka stavovského uspořádání budoucí společnosti, bylo zřejmé, že právě konzervativně pojatá tradice selství mohla být vhodným příkladem, na který bylo možno navazovat.“ (Zouhar – Pavlincová – Gabriel 2005, 184) – Zájem o hodnoty selství se ovšem zdaleka neomezoval jen na ně: připomenu alespoň ještě Šaldův román Loutky i dělníci boží nebo práce sociologa Chalupného.

³³⁶ Autorství nekrologu, publikovaného pod pseudonymem Václav Roubal, Čepovi přisoudil M. Trávníček (Fučík 2003; Trávníček 1996).

³³⁷ „Tak nějak je to na Kratochvílově obálce na tohoto Chestertona: Jezdec, pokud možno skrytý, svítí svému Pegasu na oháňku. Má to svůj vtíp i svůj smysl. Jenomže není to právěčas, který je ovšem vzadu, nýbrž velmi podstatné věci, kteréz dopuštění osudu octly se kdesi vzadu. Základy starých řádů náležitě zapuštěné a vrostlé nikterak nejsou sešlé, jako spíše v dávnézpronevěře zapomenuté a jakoby k nepotřebě modernímu člověku, potácejícímu se v povolnějším a zcela povolném neřádu společnosti jaksepatří rozpuštěné. Chesterton těchto úvah snaží se zůstat v skrytu, abyste si od autora pokud možno odpočali, a ponechává volný průchod dobře pozorovaným věcem a událostem, aby vám jaksi samy ukázaly, jaké jsou a kam směřují. Aby dobře viděl na cestu, svítí si dozadu, což zvláště dobře se mu osvědčuje k vypalování louží liberalistických polovičatostí. Paradox, který náleží k jeho mateřtině a kterého tu užívá, nekryje se nijak s duchaplností od případu k případu nebo od slova k slovu, nýbrž je výrazem velmi přesných a jadrných myšlenek, je ze svobody lehkého pohybu mezi věcmi, které mu tak pevně a náležitě stojí. Kdybys myslil, že Chesterton je pouhý laudator temporis acti, jeho odpor k Wellsovi byl by jaksi nasnadě. Ale věc je jinde. V těchto skocích střemhlav do temnot budoucnosti je nejen zbabělost a nedostatek víry, ale i jistá nechuť, která se snáze rozhoduje pro věci, jichž řešení nestojí tolik námahy, studia ani rizika. Snadněji se píše román z roku 1926 pro kruté rozpaky, jak by se měl napsat román z roku 1926. I v tomto Chestertonovi je v podstatě kus básnické práce: odkopávka prachu, který zpronevěra a

interpretace se tak ve 30. letech nejčastěji ujímali katoličtí ideologové korporativismu. Výjimkou se stalo jen období po Chestertonově smrti.

zmatek nakupily na věci tomuto světu velmi potřebné.“ (Vyskočil 1998, 178n)

5.3.6. Poslední účtování: Chestertonovy české nekrology

Kromě katolicky orientovaných spisovatelů po Chestertonově smrti vyšel také citovaný nekrolog v revue Na hlubinu a Vodičkův v Řádu (a jako nekrolog začínala také Schwarzenbergova stať v Pravicových postavách). Autoři ve svých nekrolozích především polemizovali s převažujícím „nepochopením“ Chestertona českým publikem, s jeho obecně pragmatickou interpretací³³⁸ a nebo konkrétně s interpretací O. Vočadla³³⁹. Stejně jako v nekrologu T.S. Eliota, kategorie Chestertonova „spisovatelství“ není v těchto textech pojímána jako hlavní složka Chestertonova díla; kvalita jeho beletrie je někdy i zpochybněna³⁴⁰ a zároveň je Chesterton prohlašován za „více než spisovatele“, totiž za jednu z největších postav evropského katolického a pravicového myšlení 20. století: pro Renče byl Chesterton „jedno ze světél

338 „Hledíme-li k osudu, jaký u nás měl hojně překládaný Chesterton, málem bychom řekli, že nás jeho případ stísňuje: autor předurčený svým založením, svou snahou a svými výrazovými prostředky k co největší srozumitelnosti, dosáhl na konec toho, že byl brán jako zábavný vtipkař a sofistický eskamotér, před kterým se čtenář může tvářit, že mu nerozumí a hlavně že nevěří ve vážnost jeho myšlenky. Uvážíme-li, z jaké ideologie Chesterton vychází a za jaké věci se celý život bil, stojíme poněkud v rozpacích před faktem, že se o něm mohlo mluvit jako o pragmatistickém žurnalistovi a že se mohli na jeho literárním řemesle učit lidé, kterým je jeho ideový svět k smíchu [...] Chestertonův vliv přesáhl daleko hranice anglického jazyka a právě onen výraz, který si zvolil, aby se učinil srozumitelným od svých protivníků, založil jeho popularitu. Bohužel viděli jsme, že se leckdy minul cílem: jeho čtenáři se naučili bavit jeho karamboly, aniž se dali zranit ostnem jeho myšlenky.“ (Čep 1936)

339 Podle ní byl Chesterton „celkem dobrý spisovatel, nanejvýš humorista, který se shlédl v katolíku Bellocovi a snažil se pak dělat, co dělal on, nedosahuje však významem svého vzoru.“ (Renč 1936)

340 „Jeho romány nás nechávají většinou chladnými. Chesterton byl básník a dařilo se mu někdy obklopit své smyšlené příběhy sugestivní atmosférou. avšak jeho dějovým schématům se nedostávalo konkrétní tělesnosti. Aplikace jeho ideových principů v nich zůstávala často ve stadiu pouhé intelektuální hry.“ (Čep 1936) Čep dal průchod i svým dalším výhradám, totožným jako u anglické kritiky, F. Tetauera a J.B. Čapka: „Chesterton hromadí a zaostruje příklady moderních absurdností a heresí, takže do nich musí čtenář vrazit nosem. Přiznáme se dokonce, že se nám zdá, že méně by bylo někdy více: občas se to mění v manii skoro mechanickou.“ (Čep 1936)

naší doby, pohroužené už zpola do temnot, jeden z nejjasnějších a nejmoudřejších mozků a jeden z nejodvážnějších bojovníků“ (Renč 1936), pro Swarzenberga Chestertonovou smrtí „pravicové myšlení evropské ztratilo jednoho ze svých velikých mužů, jeden ze sloupů západní vzdělanosti se zřítíl, Církev ztratila obhájce“ (Schwarzenberg 1936), pro Vodičku byl jedním „z těch, kteří přispěli k všeobecné Obnově měrou, kterou dnes ani není možno plně stanovit“ (Vodička 1936). Všichni pak (s výjimkou rezervovaného Čepa) zdůraznili jeho sociální reformismus.

Na Chestertonovo úmrtí reagovalo ještě několik dalších autorů, mnozí z nich už o Chestertonovi psali dříve. Většina těchto dalších nekrologů vyznívala v duchu pragmatické interpretace: a to nejen texty K. Čapka, F. Peroutky a Píšy (ten jediný psal výslovně o pragmatismu), ale také nekrolog F. Tetauera³⁴¹, V. Mathesia a texty otištěné ve slovenském (v Praze vydávaném) Elánu³⁴², agrárnickém Venkově³⁴³, národně-demokratické Samostatnosti a Rudém právu³⁴⁴. Autoři si všímali téměř současné smrti K. Krause (Peroutka) a zabývali se postavením Chestertona jako katolíka v anglickém kontextu³⁴⁵. I v těchto textech zaznívala slova vysokého ocenění, nejvýrazněji v Rudém právu, ve kterém psal anonymní autor (snad jako ohlas dřívější nadšené avantgardní

³⁴¹ „Byl rád na světě, nestěžoval si a netrápil se, užíval smyslových věcí stejně jako žil ve světě ducha (Tetauer 1936)

³⁴² „Chestertonovi sa všetko na zemi zdalo byť dobrým a pekným, preto o všetkom písal optimisticky, na všetko pristrohoval humorné paradoxy.“ (šifra Nk in Elán 1936, č. 10, s.11) – Slovensky vyšla první Chestertonova kniha – Heretici – pod názvem Bludári až roku 1944.

³⁴³ Nekrolog v tomto pravícovém listu však zdůraznil, že „potíral novotářská hnutí a experimenty.“ (Venkov 31, 1936, č. 50, s.7)

³⁴⁴ Ve Venkově, Samostatnosti i RP byl Chesterton shodně zhodnocen jako „katolický pragmatický spisovatel“.

³⁴⁵ „To nejlepší na Chestertonovi nebylo jeho katolictví, ale angličanství“ (Tetauer 1936) - „Užit života, býtí originálem, býtí plnokrevným člověkem a charakterem: to bylo pro něho totožné s katolicismem. Na kontinentě bylo to považováno za obzvlášť duchaplné paradoxon, pro Angličany bylo to dojísta méně paradoxní. V Anglii byl katolicismus vždycky spíše pojmem radosti ze života, lesku a epikurejství na rozdíl od puritanismu.“ (Mathesius 1936)

recepce): „nepřeháníme, napíšeme-li, že to bylo nejlepší katolické a konservativní pero ve světě“ (Rudé právo 16.6. 1936). Právě ozvuky avantgardní recepce je snad možné objevit v textu K. Čapka, který vskutku vyváženě napsal, že Chesterton "velebil věci, které náleží mezi pět švestek obyčejného lidského života, jako je domov, víra, demokracie, řád a důvěra", ale také zdůraznil, že to byl „veselý věřící, kterým šíje optimismus, kašparovská nezbednost i gargantuovská kyprost“ – v tomto Čapkově textu jako by se ony dvě interpretace spojovaly (ovšem za cenu vyloučení poválečnou avantgardou vyzvedávané Chestertovy revolučnosti)³⁴⁶.

Důvod, proč se tehdejší katolíci ve svých interpretacích vymezovali právě proti pragmatické interpretaci, je několikery: byla to interpretace dlouhodobější než v podstatě přechodná interpretace avantgardní a jako taková byla přijata i českými literárními historiky, šlo o interpretaci mocensky podepřenou vládnoucím „buržoazním“ režimem – tedy oním pro katolíky „nepravým“ liberalistickým řádem, s nímž byli tvůrci pragmatické generace navzdory své kritičnosti úzce spjati. Pro katolíky i pragmatiky pak byl Chesterton autorem „znovupotvrzujícím“: ať už tradiční řád obyčejného člověka (pro pragmatiky) nebo Řád metafyzický garantující řád stavovského státu i neomylnost katolických dogmat (pro katolíky). V tomto aspektu, jímž se obě interpretace lišily od interpretace avantgardní, se sobě navzájem podobaly, a o to více se katoličtí autoři snažili, aby vynikl rozdíl obou pojetí Chestertonovy tvorby – v tom je podle mne jedna z důležitých

³⁴⁶ Potvrzuje to připomínanou skutečnost, že předválečná a poválečná moderna se ve svých cílech příliš nelišily.

příčin útoků katolíků na pragmatickou generaci³⁴⁷ (které se ovšem vůbec netýkaly pouze Chestertona). Jako katolíci si chtěli odkaz katolíka Chestertona monologicky přivlastnit pouze pro sebe (jako už kdysi Florian)³⁴⁸ a zuřivě protestovali proti tomu, že je Chesterton obecně charakterizován jako pragmatický autor. Chestertonově ideologii přitom byli nesporně blíže než autoři pragmatické generace (což se projevilo v jejich reakci na španělskou občanskou válku: stejně jako Chesterton sympatizovali s Francem) a proto jeho dílo nijak nově neinterpretovali (ani nechtěli), pokud nerozumíme interpretací redukci na jeho ideologičnost. Pragmatická recepce oproti tomu byla velmi „tvořivá“ a i proto je myslím (v otázkách vztahu demokracie, liberalismu a náboženství) dodnes podnětná³⁴⁹.

³⁴⁷ Zvláště oblíbeným terčem byl přitom A. Fuchs – katolík, který se v očích ostatních katolíků provinil „kolaborací“ s pragmatisty.

³⁴⁸ Je nutné zopakovat a podtrhnout, že posudky na Chestertona v Dělnické osvětě, Rudém právu nebo mnohem pozdější výroky Z. Nejedlého jsou ovšem zcela dogmaticky monologické, a analogicky jako katolíci u Chestertona se také komunisté u autorů jako Antonín Macek nebo F. Halas snažili udržet si svůj „ideový monopol“ (Kos 1980; Halas 1990). A sám Florian byl jinak při své koncepci, že „každé dobré umění je eo ipso katolické“, jak bylo zmíněno výše, nesporně velmi otevřený – což potvrdil i publikováním chestertonovských textů, které jeho původní pojetí zmírňovaly, či mu přímo protiřečily.

³⁴⁹ Pro každého ovšem může být podnětné něco jiného: viz k tomu závěrečnou kapitolu.

5.3.7. Recepce v Čechách v letech 1939 – 1948 (Chesterton – integrální humanista)

Na rozdíl od Belloka, který byl zvláště vydáván na konci třicátých let, Chestertonovy texty po roce 1938, jak se zdá, nevycházely³⁵⁰. To se změnilo v letech 1945 – 1948: vyšlo několik Chestertonových knih a jeho jméno se opět začalo objevovat v periodikách, ale pouze těch katolických. Společenský kontext přijímání jeho knih se změnil: jestliže jsem výše konstatoval celkovou levicovou orientaci meziválečného českého politického života, pak po roce 1945 byla tato tendence ještě zvýrazněna. To poznamenalo i názory takových autorů, jako byl B. Chudoba, Aloys Skoumal a K. Schwarzenberg, právě tehdy se výrazně projevila souběžnost konzervativních a socialistických přístupů. Jestliže ve 20. letech byl Chesterton jako spisovatel blízký socialismu interpretován levicovými autory, v letech 1945 – 1948 ho takto interpretovali autoři „pravicoví“ (pokud je tak vůbec ještě můžeme nazvat).

Chestertona citovali i zcela nesocialističtí publicisté L. Jehlička³⁵¹ nebo Jan Kolár, který se přímo jako vzoru dovolával demokratického režimu první republiky (Drápala 2000). Oproti tomu pro Chudobu byl Chesterton autor, „který dokázal bojovat v kapitalistické Anglii pro opravdovou sociální obnovu takřka osamocen“ (Chudoba 1946, 165), v návaznosti především na

³⁵⁰ Ve válečné době Chesterton nevycházel snad proto, že byl příliš spjatý s duchem první republiky; paradoxně první Chestertonova kniha vyšla na Slovensku právě v době existence Slovenského štátu.

³⁵¹ Chesterton mu prý byl „velkým vzorem“ (Drápala 2000, 475).

Belloka Chudoba odsuzoval socialismus a kapitalismus, jeho distributivismem inspirované návrhy třetí – křesťanské cesty však měly nesporně mnohem blíže k socialismu³⁵². Schwarzenberg a Aloys Skoumal pak už jednoznačně psali o liberalismu jako o hlavním nepříteli a socialismu jako o spojenci: v článcích v levicovém Katolíku³⁵³ si Schwarzenberg pochvaloval, že „z veřejného života jsou liberálové vykázáni“ a prorokoval: „Kdož ví! Přejde snad doba, která bude jen z citátů katolické apologetiky vědět, co psali Voltaire, Mill, Ricardo.“ (Schwarzenberg in Drápala 2000, 21), přidal se dokonce na stranu Ždanova proti „liberalistickým“ zastáncům umělecké svobody: „Ždanov nebrání tuším ruskému inteligentu psáti si do notesu dekadentní verše, nebo pomalovat stěny svého bytu surrealistickými obrazy. Ale liberální kritik jde dále a tvrdí: poněvadž Hitler zneužil pojmu „zvrhlého umění“, nesmíme prohlásit za zvrhlé nic, čemu někdo říká umění. Jakékoli opičáctví, jakmile jeho autor je umělcem, má právo na uctivou pozornost veřejnosti, na vážnou tvářnost kritiky... Nuže, proti tomuto názoru Ždanov protestuje, a tady má docela pravdu.“ (Schwarzenberg 1948)³⁵⁴ Ještě jednoznačněji se vyjadřoval Skoumal, ten psal: „Proč se od pohledu na zkomírající, odkřesťaněnou a odbožštěnou společnost buržoasní neobráťte pro historické poučení k feudálnímu středověku, který se až dosud nejvíce přiblížil ideálu křesťanské obce. Středověká společnost,

³⁵² „Základ jeho ekonomiky měly tvořit drobné, „rodinné“ soukromé podniky, jejichž velikost měla být omezena zásadou, aby je stačil obhospodařovat majitel se svou rodinou, případně s osobně kontrolovatelným počtem zaměstnanců (jako horní mez uváděl autor asi pětadvacet osob). Větší podniky měly být organizovány jako samosprávná hierarchie majetkových a pracovních křesťanských společenství (*communio*) na principu vztahů *face to face*. Výrobní prostředky v určitém provozu by byly společným vlastnictvím pracovníků (nesměli by s nimi však volně disponovat, tedy je prodat, zastavit apod.), kteří se osobně znají a kteří by rozhodovali o všech věcech týkajících se jejich úseku. Ze svého středu by si volili zástupce, kteří by spolu s delegáty jiných provozů vytvořili radu řídicí podnik; podle stejného principu by pak byly postupovány kompetence na vyšší hospodářské útvary až po ústřední hospodářskou radu, která by rozhodovala o fungování celé ekonomiky. Navrhovaný systém podle Chudoby odstraňoval kapitalistické odcizení dělníka od výsledků jeho práce a od korporativního státu fašistického typu se lišil tím, že měl vzniknout na základě dobrovolného předávání pravomocí zdola nahoru. Jeho zárodky přitom autor spatřoval v aktuálně ustavovaných závodních radách. Obce, kraje a v nejnútnejším případě stát měly převzít kontrolu nad některými klíčovými odvětvími ekonomiky, jako je energetika a finančníctví, aby úvěry mohly být poskytovány podle „skutečných potřeb“, a nikoli podle kalkulovaného zisku.“ (Drápala 2000, 32)

³⁵³ Jeho šéfredaktor A. Kajpr ještě týden před komunistickým převzetím moci napsal: „je Sysifovou prací proti komunismu bojovat, dokud se nepřemůže onen zrádný liberalismus.“ (Kajpr in Drápala 2000, 33)

³⁵⁴ Schwarzenberg se tehdy shodl se Ždanovem stejně, jako se Vlajka, do níže tehdy patřil, shodla s S.K. Neumannem (ale také německým, italským a papežským velvyslancem) při posouzení výstavy Mánesa roku 1937.

rozčleněná v jednotlivé, pevně uzavřené skupiny, byla do jisté míry společností kolektivistickou... Rovnost všech lidí před Bohem je v jiné, vyšší oblasti ideálním předobrazem nově uspořádaných vztahů v budoucí beztřídní společnosti.“ (Skoumal 1948, 49n) Budoucí beztřídní společnost měla být vytvořena na základě spojení křesťanského integralismu, socialistického humanismu a Mounierova personalismu³⁵⁵.

Tyto názory předurčily způsob, jakým byl Chesterton v roce 1946 prezentován v 34. čísle časopisu Vyšehrad, vydaném u příležitosti desátého výročí Chestertonova úmrtí. O nové, sociálně konzervativní interpretaci Chestertona svědčí nejen příspěvky Schwarzenberga a Skoumala, ale i to, že pod velkou Chestertonovou fotografií byl otištěn text z Chestertonova raného období, kdy se ještě vyjadřoval o myšlence socialismu se sympatemi³⁵⁶, a dokonce zde byl přetištěn výše citovaný dopis K. Čapka, katolíky od B. Fučíka a O. Králíka až k Durychovi a T. Vodičkovi odmítaného³⁵⁷, v němž Chestertonovi psal, že si ho váží jako žádného jiného spisovatele.

Skoumal ve svém textu pojal Chestertona v jeho vnitřní protikladnosti, pojem buržoazie přitom definoval jako „vyšší

³⁵⁵ Toto spojení bylo zcela v Mounierových intencích, v předmluvě ke svému Manifestu personalismu z roku 1946 napsal: „Je možno být křesťanem a personalistou, socialistou a personalistou, a snad i komunistou a personalistou, je-li někdo komunistou tak, že to neodporuje základním hodnotám, které tu byly vymezeny.“ (Mounier 1948, 8n)

³⁵⁶ „Žádnému rozumnému člověku při četbě Kázání na hoře neujde, že má zcela jiný tón než valná část nynějších kolektivistických spekulací; filistéři to cítí, ale neumějí to vyjádřit. Mezi socialistickým programem Kristovým a socialistickým programem naší doby je rozdíl, hluboký, pronikavý, zásadní rozdíl... Nám se jeví socialismus theoreticky jakožto ušlechtilý a optimistický před poklad vrcholného pokroku, Petrovi, Jakubovi a Janovi se jevil prakticky jakožto rozhodná chvíle vezdejšího života, jakožto nutková otázka jednání a sebezapření.“ (G. K. Chesterton, v netištěném fragmentu z mladých let.)

³⁵⁷ V meziválečném období byli výjimkami Method Zavoral a A. Fuchs.

střední vrstvy“, aby mohl zdůraznit Chestertonovo vyděděnecství:

„Pozdní viktorián, který bojoval celý život proti politickému i duchovnímu viktoriánství, deklasovaný příslušník „vyšší střední vrstvy“, t. j. anglické buržoasie, který se od buržoasie odvrátil k prostému chudému člověku, vydědenci tohoto buržoasního světa, liberál, který celým svým dílem směřoval k překonání liberalismu orthodoxií, polemický žurnalista, který povznesl hrubé myšlení žurnalistické do oblasti metafysiky a hrubé mravy žurnalistické do oblasti rytířství [...] Byl to revolucionář, který proti ustálené anarchii tohoto světa hlásal revoluci řádu.“

Chestertonovy politické názory prezentoval Skoumal (shodně s těmi svými) jako „integrální křesťanský humanismus“ a jednostranně přitom zdůrazňoval jeho zavrhování kapitalismu bez jediné zmínky o jeho negativním vztahu Sovětskému svazu:

„Velebitelé západnické formy demokracie měli by mít na paměti Chestertonovu kritiku liberální demokracie anglosaského typu. Obhájci západnické formy svobody člověka měli by znát jeho názory o zotročení lidské osobnosti kapitalismem a jeho snahy o minimální sociální spravedlnost, programově vyjádřené v distributismu. Odkaz, který zanechal Angličanům, je odkaz třetí a poslední revoluce, shrnutý v tomto pregnančním dvojverší :

It may be we shall rise the last, as Frenchmen rose the first,
our wrath come after Russia's wrath, and our wrath be the worst.

(To, je doslova: Možná, že my povstaneme poslední, tak jako Francouzi povstali první, a náš hněv že přijde po hněvu Ruska a náš hněv bude nejhorší.)“ (Skoumal 1946)

Dlouhou studii s názvem Smějící se prorok do Vyšehradu napsal také K. Schwarzenberg (opět pod pseudonymem). Svoji novou sociálně (či dokonce socialisticko-) konzervativní orientaci v ní vyjadřuje při popisu myšlenkových proudů po 1. světové válce:

„Tehdy, pravda, byly před očima veřejnosti jen dva myšlenkové proudy. Byla reakce - ovšem poražená a již i opovržená, ale zároveň představující pojem moci, autority, tradice, a tím i kulturní souvislosti; a byl pokrok, ovládaný ještě liberálním sklonem k většímu a většímu odbourávání státní a každé jiné

autority, k většímu a většímu stupňování svobody: „takže brzy bude každý člověk mít místo jednoho dva hlasovací lístky“. Byl sice už i tehdy na světě socialismus a reakční autoři už tehdy upozorňovali, že pod jménem socialismus by mohl být jednou proveden „dialektický“ zvrát od liberálního revolučního osvobodování k novému, samovládnému pořádku. Ale to se tehdy ještě nebralo na veřejnosti vážně.“ (Schwarzenberg 1991, 119)

Při výkladu Chestertonovy knihy Koule a kříž pak provedl jakousi „sebekritiku“ svých předcházejících teokratických postojů a přidal aktuálně-politickou interpretaci:

„Obsahem je to prostě souhrn nacistického období. Znáte přece obsah (ne-li, běžte a čtěte; kdo nečetl „Kouli a kříž“, neví, v čem žije), znáte, pravím, obsah? V ideovém zápase se střetnou představitelé dosavadních politických směrů. Katolický horal Mac Ian zastává katolickou tradici včetně legitimistické reakce, a je tedy ovšem povstalcem proti liberálně kapitalistickému pořádku viktoriánské Anglie. Jeho nepřítel antiklerikální redaktor Turnbull proti tomuto pořádku je v postoji pokročilého revolucionáře; zastává pokrok, vzdělání, republiku, sociální revoluci. Mac Ian hájí autoritu (teokracii) - Turnbull svobodu (demokracii). Chystají se svést poctivý souboj, a buržoazní stát se svou kompromisní, tolerantní ideologií jim v tom brání - pomocí policie. Po mnoha dobrodružstvích oba mají obdobný sen. Mac Ianovi nabídne mocný, krásný duch, že ho povede ke konečnému vítězství nad revolucí, k neodolatelnému, vítězoslavnému nastolení monarchické, hierarchické autority se všemi vytouženými formami krásných starých časů. S jednou podmínkou ovšem, že mu nebude vadit, když bude nová Říše vybudována na nespravedlnosti a násilí. - Zároveň mocná, krásná bytost nabídne Turnbullovi, že ho povede ke konečnému vítězství nad reakcí a buržoazií, k neodčinitelnému, osudovému vítězství vědecky řízené revoluce, k úspěchům pravého socialismu a zajištění lepší budoucnosti pracujících. Jedno se ovšem rozumí: nebude mu vadit, že jsou soustavně likvidovány živly, které se politicky nebo eugenicky nehodí do socialisticky plánovaného prostoru. V něm není místa pro sociálně nezdravé živly ty budou zpopelněny. Dlužno podotknout, že duch, který reakcionáři nabízí nespravedlivý pořádek, je týž, který nabízí revolucionáři nelidský odboj. Je to duch nesvobody a totality, duch teroru a lži, duch amorální ctižádosti a vůle k moci. Duch nacismu - duch hříchu. Jak se zachovají oba soupeři, když tentýž ďábel jim v ďábelském znetvoření noční můry vemlouvá svůdný padělek jejich ideálů? Turnbull se chová jako český dělník vůči Heydrichovým akcím a Moravcovým výkladům o vzpouře dělníka proti anglické plutokracii; Mac Ian se chová jako rakouský kníže vůči propagaci obnovené Říše a křížového tažení proti bolševismu [...] Oba soupeři uniknuvše společnému vězniteli zanechají svého dlouhého souboje.“ (Schwarzenberg 1991, 120n)

Je pozoruhodné, že Schwarzenberg se přitom nevzdával své pravicové orientace, „reakcionářství“ pro něj není pejorativní pojem, a stejně, jako vykládal Návrat Dona Quijota, zřejmě i sebe pokládá za „slušného reakcionáře, který se postaví na stranu dělníků“ (Schwarzenberg 1991, 121)³⁵⁸. Všechny Chestertonovy přepovědi se vyplnily a „úsměvný prorok“ podle něj „dobře věděl“ i to, že zůstane nesplněn jeho sen z Povídek o dlouhém luku: „sen o lidovém povstání, které znovuzřídí svobodu, anglického lidu, ne plánovanou sociální organizaci, nýbrž naopak svobodu“. (Schwarzenberg 1991, 124)

V uvedeném čísle Vyšehradu vyšla také část textu o Chestertonovi od D. Pecky, text byl celý publikován v jeho knize Moderní člověk a křesťanství. Nalezneme v ní podobné názory, jako ony citované výše v této kapitole: nutnost řízeného hospodářství a v případě státního zájmu vyvlastnění a znárodnění klíčového průmyslu (Pecka 1948, 84), odpor k buržoazii³⁵⁹ a k modernímu umění³⁶⁰. Chesterton je v knize přiřazen k „průkopníkům obnovy“, např. k E. Psichari, J. Florianovi nebo G. Papini³⁶¹, podle Pecky se v nich „zrcadlí duchovní zápas doby, která z přírodovědného materialismu, náboženského

³⁵⁸ V květnu 1945 se spolu s bratrem účastnili pražského povstání, byl raněn a „krátce nato jednohlasně zvolen předsedou národního výboru“. (Karlovský in Škutina 1990, 40)

³⁵⁹ Píše proti „křesťanům změšťačtělým, bezkrevným a zpohodlnělým, kteří by rádi měli klid a zajištěný blahobyť, a proto pěstují skleníkové ctnosti tichosti, mírnosti, spokojenosti a zvykovosti a salonní nectnosti přetvářky [...] a vydrídušství, zatím co svět zmítají těžké otázky společenské spravedlnosti.“ (Pecka 1948, 88)

³⁶⁰ „Příklon k exotismu jazzové hudby, kde melodie je málo, harmonie nic a rytmus vše, záliba ve filmu, kde stačí vnímat prchavé obrazy, prozrazují nechuť ke všemu, co by mohlo být poselstvím něčeho stálého a nadosobního. Křesťan člověka rozeklaného a rozkolísaného nejzřetelněji vyjadřuje moderní malířství: zobrazuje ho ne tak, jak zevně vypadá, nýbrž jaký vnitřně je: znetvořený, roztržštěný a nevyrovnaný.“ (Pecka 1948, 64) Odmítavý postoj k modernímu umění, vyjádřený v klasické podobě v témže roce H. Sedlmayrem, však nebyl v katolickém prostředí jediný. V Maritainově spisu Umění a scholastika se autor, po změně svých předchozích často odmítavých stanovisek, pozitivně vyjadřoval o kubismu nebo I. Stravinském: „Kubistická reakce, volající malířství k základním požadavkům umění vůbec, prokázala ve skutečnosti nesmírnou službu, že volala malířství k němu samému... Stravinského dílo je dnes nejlepším příkladem velikosti a síly tvůrčí a odpovídá nejlépe striktní přísnosti klasické, o níž je zde řeč“. (Maritain 1933, 55, 61)

³⁶¹ V téže knize, v níž James souhlasně citoval Chestertona, odvolával se také na „mladého italského pragmatistu“ Papiniho (Papini se však skutečně na počátku století, v období spojeném s vydáváním časopisu Leonardo, k pragmatismu hlásil). Mohli bychom však vyjmenovávat další společné rysy – antisemitismus a obdiv k Mussolinimu.

a mravního nihilismu se pozvedá ve svých nejlepších synech k výšinám ducha, svobody a řádu. Cesta jejich není snadná: všichni jsou obtíženi smutným dědictvím devatenáctého věku; všichni stojí v boji proti pavědeckým předsudkům, línému indiferentismu, zpupnému individualismu kulturního rozpadu a nesčetnému množství myšlenkových skreslenin, znetvořenin a vůbec hříchů proti Duchu svatému." (Pecka 1948, 115)

5.3.8. Recepce po roce 1948

Po roce 1948 se situace radikálně mění, jestliže v předchozích letech byl Chesterton katolicky orientovanými autory pokládán především za bojovníka proti kapitalismu a buržoazii (chápané jako „vyšší střední vrstvy“), nyní je naopak marxisty v duchu citovaného vyjádření Z. Nejedlého z roku 1939 jako (malo)buržoazní spisovatel odsuzován: jeho jméno se příležitostně objevuje v rámci polemik s „mentalitou maloměšťáka a drobného inteligenta XX. století“ (výše citovaná polemika Machovce s Chestertonovou „čapkovskou verzí“ novotomismu) nebo pragmatismu coby „ideologií imperialismu“ (Branžovský 1963, 43). Až v roce 1960 jsou vydány Příběhy otce Browna s doslovem J. Hornáta, předchozí interpretace jsou označeny jako „pochybné“, právě Hornátův text je měl opravit (Vančura in Craig 1963, 135). V duchu dobového slovníku se v doslovu prohlašovalo, že „Chesterton byl v jádru demokrat a humanista, ale jeho náboženský idealismus jej sváděl při rozborech politické a společenské soustavy na scestí [...] Jeho individualistický demokratismus není ničím jiným než výrazem třídního kompromisu [...] Na dělníka se díval bez předsudků, vřele s ním sympatizoval. Viděl však jeho problémy z hlediska individuálního, nikoli třídního. K organizovanému dělnickému hnutí měl nedůvěru, a tak mu nezbylo než prostředkovat.“ (Hornát 1960, 12n)³⁶²

Ve stejném duchu psal v r. 1960 východoněmecký spisovatel H. Pfeiffer o Chestertonových detektivkách³⁶³: „Chesterton chce uniknout nudě a hnusu, těmto základním existenciálním

³⁶² Z hlediska marxismu Chestertonovo dílo také posoudil a většinu knih odsoudil Z. Král v diplomové práci G.K. Chesterton: Vzdalující se poutník (Král 1985).

³⁶³ Chestertonovy detektivní příběhy ovlivnily tvorbu J. Škvoreckého, o svých vzpomínkách na jejich četbu i o jejich vlivu na vlastní tvorbu napsal později Škvorecký do Chesterton Review (Škvorecký 1977).

situacím pozdněburžoazního života, a proto vlastně sestruje celou poetiku detektivek. Do nich Chesterton emigruje před všední prózou a nudou prolhaného života, jimi chce oživit romantiku senzačních zločinů a dojít ztraceného smyslu života - to vše za hojného přispění zmodernizované katolicizující ideologie.“ (Pfeiffer in Sus 1965, 157n)

Oleg Sus, který ve své knize *Metamorfózy smíchu a vzteku* tento názor reprodukoval, však s Pfeifferem nesouhlasil, podle Suse „není [...] psáno, že třebas Chestertonův humor lze ve všem redukovat jen na funkci ideologie.“ (Sus 1965, 158) Ve stati *Teorie absurdna, absurdní komika* a Slawomir Mrożek, ve které Sus vysoce ocenil Chestertonovu *Obranu nonsensu*, ovšem Chestertonovu ideologii zcela opominul a jeho pojetí humoru tvořivě vyložil v kontextu camusovského existencialismu (Sus 1965, 49). Susova kniha, zabývající se také také autory jako Voskovec a Werich nebo Morgenstern, tak nepřímou navazuje na pojetí Chestertona, které u nás prosazovali autoři náležející k avantgardní generaci. V téže době bylo toto pojetí populárně zaktualizováno v písni *Kamarádi* od J. Suchého z roku 1966 (Suchý 2000), v níž se Chestertonovo jméno dostává vedle jmen S. Dalího, Ch. Chaplina, M. Chagalla a A. Rimbauda zřetelně do kontextu avantgardy. Skutečnost, že se její autor hlásí ke katolické víře, na písni nijak patrná není³⁶⁴, i když právě tato predispozice mohla napomoci Suchého přijímání Chestertona (Suchý 2003). V *Semaforu* byl spolupracovníkem J. Suchého i další katolík Ivan Vyskočil, jehož filozoficky podložená tvorba na pomezí psychologie, divadla a literatury³⁶⁵ byla mimo jiné inspirována i knihami ze *Staré Říše* (Rut 2000, 124) i

³⁶⁴ I když nejen Chesterton, ale i Dalí (alespoň později) a Chagall se ve svých dílech inspirovali křesťanstvím.

³⁶⁵ Sám odmítá být považován za divadelníka nebo spisovatele: „Nechci, aby ze mne něco bylo [...] Jsem několikey a nevím, jestli ten správný ve správný čas.“ (Vyskočil in Rut 2000, 129)

Chestertonem: „Kolem svého šestnáctého roku jsem objevil Chestertona, který mě nadchl svou fantastikou i svou racionalitou, chápáním světa jako společné hry i tím, co je mu demokracie.“ (Vyskočil in Rut 2000, 130)

Právě mezi katolíky byl Chesterton dále čten. V emigraci psal (zvláště u příležitosti 20. výročí úmrtí) další články o Chestertonovi K. Schwarzenberg, v nich nadále zdůrazňoval, že „hlavní záležitostí Chestertonovy politické činnosti byl boj proti kapitalismu“, ale dodával, že Chesterton přitom neměl na mysli „vysoce výkonnou, ale sociálními zákony a mohutnými odborovými organizacemi usměrněnou hospodářskou formu dnešní Ameriky“, a sám se přiklání k „reformnímu kapitalismu“ (Schwarzenberg 1956, 190).

Zároveň dosti zkresleně popisoval Chestertonovu recepci u nás: „Pokrokáři [...] dobře věděli, že je radno propagovat jen humoristické a detektivní povídky. Postavili ho vedle Josefa Čapka, protože prý oba měli rádi malé lidi; stejně by někdo mohl říci, že fráter Jakub od sv. Jiljí a Lenin měli k sobě blízko, protože oba milovali kočky. A katoličtí inteligenti? Byli ovšem polichoceni, nebo řekněme zpřima: byli ve svém popřevratovém komplexu méněcennosti trochu napřiměni, když slyšeli, že je katolíkem dokonce slavný Angličan – „nejpočetnější cizozemec!“, jak říká obdivné děvče v onom ruském románě. Ale aby četli jeho vážné spisy, neřku-li jeho politické a sociální články - to přece jen nikdo nemohl žádat.“ (Schwarzenberg 1955, 105)

Jak si mohl tento nesporně velmi vzdělaný člověk splést Josefa s Karlem Čapkem je těžko pochopitelné³⁶⁶; a totéž můžeme říct o jeho tvrzení o katolicích - Chestertonovy politické a sociální texty byly českými katolíky ve 30. letech (právě kruhy, ve kterých se Schwarzenberg pohyboval), jak jsme viděli, recipovány především (možná však pro Schwarzenberga nedostatečně).

³⁶⁶ Možná důkaz toho, že ani nyní nemohl Karlovi Čapkovi „přijít na jméno“.

Jan Sokol, který přeložil citovanou Uspenského studii o Chestertonovi, po letech vzpomínal, co na něm tehdy oceňovali, ale v čem pro ně byly také limity jeho knih:

„Všechno katolické myšlení dvacátého století, od Léona Bloy až po Maurice Blondela, Etienna Gilsona, Theodora Haeckera a Jacquese Maritaina bylo sice navenek apologeticky naježené a bojovné, ale vnitřně jaksi opatrné, ne-li přímo bázlivé. Jako by o to své katolictví stále mělo strach, že mu nějakou neopatrností ublíží nebo že si je rozhněvá. Trpělo tíhou církevní autority a obrovské tradice, od níž se za žádnou cenu nechtělo odchýlit a již naopak prokazovalo až hrdinskou věrnost, jenže právě tím spíš obdivuhodnou než přitažlivou nebo dokonce přesvědčivou. Právě tenhle postoj jsme důvěrně znali z katolického prostředí padesátých let, kde bylo mnoho statečné věrnosti i opravdového hrdinství, zato jen málo skutečné, to jest také svobodné a klidné víry, přesvědčené a tedy bez jakékoli křeče. Takový uvolněný postoj jsme znali spíš z Chestertona, kterého jsme četli nejdřív v nemožných českých překladech, a pak vychutnávali i anglicky. Jenže Chesterton se svou konverzí právě vymanil z té tíhy tradice, žil v docela jiném prostředí - a konečně jsme z něho v tom věku přece jen už trochu vyrostli. Proti hlubinám tehdy nového myšlení existence byl pro mladého člověka přece jen plochý a jeho „zdravý rozum“ trochu málo.“ (Sokol 2005)

T. Halík později vzpomínal, jak Chesterton přispěl k jeho konverzi. Nepřekvapí, že jako syna editora díla K. Čapka zdůrazňuje jeho blízkost Čapkovi (i když právě Chestertonova Ortodoxie byla myšlení K. Čapka značně vzdálena):

„V té době jsem také přečetl Chestertonovu Ortodoxii. Tento autor mi byl velmi milý už pro svou blízkost Čapkovi, ale svou roli tu hrála také má sympatie k anglosaskému kulturnímu světu, k intelektuálnímu humoru a myšlenkové hře s paradoxy. Chesterton mě potěšil svou provokací vůči moderním předsudkům, svým uměním polemiky a brilantní schopností náhle ukázat věci z jiné a překvapivé stránky. Tato kniha mi ukázala, že bych v křesťanství mohl najít svůj domov, a pomohla mi artikulovat mou

osobní filozofii. „Dogma“ přestalo být strašákem a synonymem pro duševní strnulost a stalo se zajímavým a vzrušujícím světem.“ (Halík in Jandourek 2001, 34)

Opět vydáván začal být Chesterton až od 2. poloviny 60. let. V r. 1968 vyšla stať Chesterton a paradox od J. Čulíka (Čulík 1968) – tímtež tématem se Čulík zabýval i ve své diplomové práci (Čulík 1971). Podle něj „Chesterton nepatří k žádnému směru, nehlásí se k žádné škole. Existuje-li nějaký klíč, který otvírá přístup k jeho myšlení..., je to paradox.“ Čulík srovnal podoby paradoxu u Wildea, Shawa a Chestertona; zatímco u Wildea šlo podle (silně zaujatého) Čulíkova výkladu většinou o „brilantní slovní hříčky..., kouzlo slov mu však zamlžovalo myšlenku, vedlo ke generalizacím a zjednodušování“, Shawův paradox, jemuž Čulík dává jméno dialektický, je paradoxem nového, které kontrastuje se starým. O Chestertonově paradoxu Čulík napsal: „na rozdíl od Shawa se jeví spíše jako bojovník přítomnosti, který vidí své hlavní poslání v tažení proti slepé mechanizaci života, proti zjednodušování skutečnosti, proti „myšlenkám, které znemožňují myšlení.““ (Čulík 1968)

Z tohoto pojetí také přímo (včetně citátu o myšlenkách znemožňujících myšlení) vychází již částečně citovaný text o Chestertonově paradoxu, který nacházíme v Dějinách anglické literatury od Z. Stříbrného (Stříbrný 1987, 616nn). Prostor, který je Chestertonovi v knize věnován, jak bylo zmíněno, je o poznání větší než ve srovnatelných knihách o anglické literatuře napsaných v Británii.

V 80. letech vyšly tři svazky Chestertonovy beletrie v Odeonu, doslovy je doprovodil A. Přidal (pod jménem Mirek

Čejka se také podílel na jejich překladech). Chestertonovu tvorbu zhodnotil takto:

„V době počínajícího modernismu, potlačujícího zápletku ve prospěch psychologické analýzy a originality, se tento současník J. Joyce a V. Woolfové snažil vytříbit dějovou konstrukci a vystačit s několika základními charakterovými typy, jakoby odvozenými z lidové komedie, dokreslenými však s intelektuálním humorem. Nejzdařilejší místa jeho povídek a románů jsou příkladem myšlenkově bohaté novoklasické prózy, jejíž vnitřní logika a symbolika je tak hluboká, že doplňuje a někdy dokonce koriguje autorovy názory, vyjádřené publicisticky. Prozaik Chesterton, akademickými historiky anglické literatury přehlížený nebo považovaný za pouhou kuriozitu, může být pro objevené zvláštnosti svého vypravěčského umění nazván - v duchu chestertonovských paradoxů - experimentujícím tradicionalistou. (Přidal 548, 1985)³⁶⁷

Přidalův důraz na Chestertonovo novátorství je i ve světovém kontextu ojedinělý (jedinou výjimkou je výše citovaná autorka, která poukazovala na možnou souvislost s kubismem (Richmond in Kirkpatrick 1991, 378)); alespoň v českém kontextu bylo ojedinělé to, že Přidal poukázal na donkichotský aspekt Chestertonových postav (do té doby u nás zcela opomíjený, což je hodné pozoru zvláště vzhledem k tomu, jak hojně čteným a často recenzovaným autorem Chesterton byl), jak už bylo zmíněno; naznačil také překvapivou paralelnost Chestertonovy *Létací hospody* a *Vančurova Rozmarného léta*³⁶⁸. Ve svých textech, snažících se postihnout mnohostrannost Chestertonova díla, dále silně zdůraznil

³⁶⁷ Z této charakteristiky Chestertona vychází heslo Chesterton G.K. od B. Mánka ve Slovníku spisovatelů (Procházka – Stříbrný 1996).

³⁶⁸ „Létající hospoda je proložena písněmi a básněmi, které se podobají číslům pestrého kabaretního programu. Ačkoli svou improvizovanost jen předstírají, mají půvab okamžitého rozmaru - lehkost satirického popěvku; jejich jazykový humor zapadá dokonale do virtuózně ironického stylu románu, v němž Chestertonovo slovesné umění dosáhlo patrně svého vrcholu. (Ozývají-li se v jeho českém překladu názvuky komicky nadneseného jazyka Vančurova Rozmarného léta, je to podobnost nenadálá, ale svým způsobem logická.)“ (Přidal 1985)

sociálně-kritický aspekt Chestertonových děl, který v nich bezesporu je přítomný. Přidal to udělal způsobem, který navazuje na samotná Chestertonova díla, spíš než aby odpovídal zvnějšku vnuceným zásadám socialistického realismu, ale připomněl i aspekt pragmatismu³⁶⁹.

³⁶⁹ „Chesterton vystavěl svou osobní filozofii na zásadách křesťanské víry, které si po letech náboženské vlažnosti a nejistoty zdůvodnil pragmaticky jako "nejlepší kořen energie a zdravé etiky.“ (Přidal 1985)

5.3.9. Recepce po roce 1989

Po roce 1989 vychází několik Chestertonových knih a výborů z jeho detektivních příběhů, některé poprvé (František z Asissi, Autobiografie), jiné v nových vydáních – velkou zásluhu o aktualizaci Chestertonova jména v českém prostředí měl publicista a bývalý ředitel renomovaného nakladatelství Academia Alexander Tomský, který už v exilových Rozmluvách znovu vydal monografii T. Vodičky a další Chestertonovy knihy pak v nakladatelství Academia³⁷⁰. Až na velkou výjimku V. Cílka (Cílek 2004) zmiňovaného výše mu dnes pozornost věnují převážně autoři katolicky orientovaní, politologové (v souvislosti s distributivismem M. Semín (Semín 1995)), teolog Ondok (Ondok 2000) a hlavně literární vědci a spisovatelé: V. Mertl (Mertl 1996), J. Med (Med 1994), v rozhovoru s M.C. Putnou se o něm zmiňuje také Přemysl Rut³⁷¹, který svým zájmem o lidový městský folklor a odmítáním autorů, kteří zvolili „egoismus jako umělecký směr“ (Rut 1995), na Chestertona navazuje.

³⁷⁰ Už otec A. Tomského, archeolog Jan Tomský, konvertoval pod Chestertoným vlivem. Sám o sobě mi A. Tomský v mailu napsal: „Chesterton však měl i na mě ohromný vliv a myslím, že celá má publicistika je jeho dílem nejen poznamenána, ale bez něho by snad vůbec neexistovala. I já se snažím v rámci svých skromných možností vysvětlovat pomocí paradoxu a analogie ohromné maličkosti a samozřejmosti.”

³⁷¹ „Z toho telefonního seznamu jmen, jemuž říkáme literatura 20.století, se pro příklady vracíme znovu a znovu k týmž několika – Claudel, Chesterton, Eliot, Green [...], z nichž většina jsou konvertité a kaskadéři, ověřující na sobě tíhu a smysl víry v dnešním světě.“ (Putna 1994)

6. ZÁVĚREM: CHESTERTON A SOUČASNOST (CHESTERTON POSTMODERNÍ)

Ačkoli se Chesterton v mnoha svých předpovědích evidentně mýlil, jeho zastánci dnes zdůrazňují především to, v čem měl podle nich pravdu. Antiglobalisté se dnes na Chestertona mohou právem odvolávat jako na svého předchůdce³⁷² a také konzervativní obránci tradičních evropských hodnot dnes mohou poukazovat nato, že ve formě nadsázky Chesterton předpověděl dobu, kdy v Británii sídlící muslimové budou chtít Angličanům vnucovat svůj životní styl a své zákony.

Roku 1993 sponzorovala společnost G. K. Chesterton Institute for Faith & Culture, vydávající Chesterton Review, v Záhřebu chestertonovskou konferenci, která měla napomoci postkomunistickým východoevropským státům, aby se inspirovaly Chestertonovými koncepcemi a především se

³⁷² Pokud vím, nečiní tak příliš často, v našem prostředí mohu vedle V. Cílka jmenovat mezi takovými výjimkami ještě ekologický časopis Sedmá generace, kde se příznivě referovalo o distributivismu a jeho blízkosti vizím E. Koháka: „Chesterton a Belloc prosazují alternativní vizi, kterou nazývají distributismem. Protože vlastnictví výrobních prostředků vede k větší nezávislosti na centrech moci, je třeba podporovat především malé rodinné firmy. Akcie velkých podniků by měly patřit jejich zaměstnancům. Úvěry by měla poskytovat úvěrní družstva. Družstva vůbec hrála v tomto modelu společnosti, založeném na kombinaci tržních principů se vzájemnou spoluprací a na podpoře malého a lokálního, podstatnou roli. Téměř o padesát let později se k tématu vlastnictví vrací Erazim Kohák v knížečce, která se k nám přes hranice dostala v kolibřím vydání s lupou ve hřbetě, aby šla přečíst drobná písmena. Jmenuje se *Národ v nás* a autor v ní hledá náplň pro pojem „demokratický socialismus“ — odkaz Pražského jara. Dochází k podobným závěrům jako Chesterton. Lidé mají právo na vlastnictví, ale vlastnictví v pravém slova smyslu nevznikne, když si koupím podíl ve vzdálené firmě. Vlastnictví vzniká každodenní interakcí, vztahování se k dílně či farmě — konkrétní práci spojenou s podnikem. Pak teprve mohu říci, že ho vlastním, že je mi „vlastní“. Demokratický socialismus by se měl snažit všemi prostředky podporovat takové neodcizené vlastnické vztahy.“ (Johanisová 2006)

vyvarovaly „amorálního liberalismu, horšího než komunismus“. V člancích, které se pak objevily v Chesterton Review, se na základě vystoupení několika názorově spřízněných politiků z východoevropských zemí (z Čechů se konference účastnil V. Benda) naivně konstatovalo:

„Under the genial auspices of G.K. Chesterton, Eastern Europeans found a balanced moral and economic wisdom that did full justice to the endangered national traditions that they were seeking to recover after the collapse of international Communism. The survivors of State Socialism were the first to understand that the essential problem for their nations and for all modern nations is the defence of a moral and social order which is now threatened not so much by Socialism, but by an aggressive Liberal economic order which one Chestertonian theologian described as a moral anarchy fuelled by a mass pornographic culture. Such an amoral and disintegrative ideology represents a threat to all national traditions and to all small communities. Its power to destroy on an international scale is even greater than the destructive power that used to be exercised by international Communism. Currently, fragile and precious moral traditions are threatened not only in Eastern Europe, but in Britain and America as well. The violence in Bosnia and the urban violence and inner emptiness that characterise life in the Liberal West are two aspects of the same problem.“ (Impressions of the Croatian Conference, Chesterton Review XX, 1, February 1994).

V českém prostředí přirovnával k distributivismu českou kupónovou privatizaci zmiňovaný M. Semín. Není náhodou, že zájem o distributivismus nacházíme dnes u tohoto přívržence ultrakatolických lefebvristů³⁷³ (v jejichž řadách skončil také B. Chudoba) – díky svým předkoncilním postojům v otázce vztahu k Židům, ekumenismu a sociálního učení patří dnes ve světě lefebvristická nakladatelství k nejagilnějším vydavatelům

³⁷³ Oficiální název zní Kněžské bratrstvo sv. Pia X.

Bellokových a Chestertonových nebeletristických spisů. V tomto kontextu Chesterton zaštiťuje odmítání moderního světa i vývoje katolické církve po II. Vatikánském koncilu.

Na druhé straně jiní autoři (méně často) Chestertona považují, což znovu svědčí o širokých možnostech interpretace jeho díla, za předchůdce koncilu a dokonce postmoderny: „Skeptický názor na možnosti a meze vědeckého poznání, nedůvěra k oficiální vědě, zdůrazňování nezatíženého vnímání skutečnosti v samé podstatě bytí, které tak často u Chestertona nalézáme, jsou překvapivě blízké současným názorům postmoderny [...] Svoboda a nekonvenčnost, humor i hloubka (jeho) myšlení [...] anticipují obsah dokumentů II. Vatikánského koncilu.“ (Vackář 1994, 131)

Sám Chesterton by ovšem pravděpodobně silně nesouhlasil s tím, aby byl s postmodernismem jakkoli spojován (odpůrci postmodernismu se na něj tedy právem odvolávají), podobně, jako polemizoval s označením Tomáše Akvinského za modernistu:

„Ti, kdož dosud haněli Scholastika jako dogmatika, začnou ho obdivovat jako modernistu, který rozředil dogma [...] a nezaslouženě ho obviňovat, že zplodil moderního ducha.“ (Chesterton 1993a, 11)

Přesto však zároveň označení Chestertona za předchůdce postmodernismu není neoprávněné, neboť hledání „jinakosti“, která přesahuje (řeceno dnešními slovy) příliš úzký rámec novověkého projektu racionalistické modernity, bylo společným cílem Chestertona i soudobých snah postmoderních myslitelů. Taková částečná konvergence postmoderny s „premodernou“ (již Chesterton hájil), tato „přítomná současnost nesoučasného“ (Welsch 1994, 52), by

Chestertona snad ani nepřekvapila. Sám ve své polemice proti

kultu pokroku psal o střídání a návratu módních vln toto:

„Snad vůbec ani není v dějinách zaznamenáno něco, co by se mohlo zvat revolucí. To, co se dálo, byla vždycky protirevoluce. Lidé se vždycky bouřili proti posledním buřičům, nebo se dokonce káli z poslední vzpoury. To by bylo možno postřehnout i v těch nejnáhodnějších současných módách, kdyby si módní mysl nebyla navykla dívati se na nejnovější buřiče, jako by se bouřili proti všem věkům najednou. Moderní dívka s červení na rty a s cocktailem je buřičem proti emancipované ženě osmdesátých let s jejím vysokým tvrdým límcem a přísným abstinentským zrovna tak, jako ta druhá byla buřičem proti časně viktoriánské dámě s malátnými valčíkovými melodiemi a albem plným citátů z Byrona, nebo jako tato dáma zase byla buřičem proti puritánské matce, pro niž byla valčíková melodie pustou orgií a Byron bolševikem své doby. Sledujte i puritánskou matku do historie a uvidíte, že představuje vzpouru proti kavalírské vlažnosti anglikánské církve, jež byla z počátku vzpourou proti katolické civilizaci, jež byla vzpourou proti civilizaci pohanské. Jen šílenec by mohl tvrdit, že v těch věcech byl pokrok.“ (Chesterton 1993a, 37)³⁷⁴

Jen o několik let poté, co Chesterton napsal tyto řádky, formuloval americký antropolog A. Kroeber tezi o tom, že v ženském odívání několi znaků vykazuje v průběhu sta let výrazně kyvadlový pohyb (Soukup 1996, 98) - v kunsthistorii i literární vědě (už před Kroeberem i po něm) byla tato teze už několikrát v různých variantách formulována (Putna 1999, Vacková 1993, Vojvodík 2006)³⁷⁵. Podobný mechanismus popsal francouzský lingvista a epistemolog P. Sériot ve své

³⁷⁴ Velmi podobně popsal mnohem později Welsch mechanismus střídání paradigmat: „Paradigmata se tvoří vždy proti jiným [...] Tak je heslo “umění a život” již historicky konceptem postaveným proti estetizujícímu programu. A tento program byl ve své době vytvořen jako koncept proti morální či pojmové prejudikaci umění.” (Welsch 1994, 140)

³⁷⁵ Podobně psal také F. Vodička: „Bylo shledáno, že [...] platí jistá tendence hledat předchůdce současného pojetí literatury v minulosti. Proto literární vystupování nové generace bývá spojeno s rehabilitací autora staršího, nově konkretizovaného [...] Každý nový směr činí nápor na existující literární normu, tento boj o nové pozice literární je však usnadněn, jestliže nově aktualizované vlastnosti jsou shledány u autorů, kteří si již vydobyli svého místa v literatuře. Je přirozené, že impresionism Prostých motivů byl objeven teprve v souvislosti s literárním impresionismem počátku století dvacátého (F. X. Šalda, Arne Novák) a že surrealismus Máchův byl objeven teprve surrealisty. V obou případech jde o novou konkretizaci autorů, kteří se takto stávají předchůdci a účastníky současného literárního hnutí, přičemž iniciativa postupu konkretizačního není určována jen automatizací starších konkretizací, ale je zcela zjevně určována potřebami nových literárních směrů. Obě tendence se velmi často tak stýkají, že je nelze od sebe oddělit.“ (Vodička 316n) Stejně tak je dnes možné odkrývat „postmodernost“ Chestertona nebo Pascala.

knize o intelektuálních počátcích strukturalismu ve střední a východní Evropě: „Aby mohl (strukturalismus) přistoupit na myšlenku struktury, potřeboval se ve své kritice předešlého paradigmatu opřít o paradigma ještě starší, o naturfilozofii, ne-li přímo o novoplatonismus.“ Sériot navrhuje používat „model kyvadla, jehož samotný bod uchycení je rovněž pohyblivý, každým pohybem zpět se kyvadlo vrací do výchozího bodu, avšak na suplementární úrovni.“ (Sériot 2002, 290)³⁷⁶

Konvergenci premoderních a postmoderních přístupů dnes konstatují (ale protikladně hodnotí) velmi odlišní autoři, jako na jedné straně americký konzervativce J. Bottom a na druhé zastánce projektu moderny J. Habermas. Podle Bottoma „je zde [...] podivná myšlenková paralela mezi premoderními mysliteli a postmoderními proroky destrukce modernosti. Myslím, že tuto paralelu můžeme nalézt zejména mezi středověkými křesťanskými neoplatoniky (Dionýsius, Eckhart [...]) a některými současnými kritiky systematické racionality (Derrida, Foucault, Jameson). Ale všichni středověcí filosofové, i tak "racionální" jako Averroes, Moses Maimonides a sv. Tomáš Akvinský, mají společné určité filosofické ideje, které jsou bližší postmodernismu než modernismu. Premodernisté říkali, že bez Boha by nebylo poznání a postmodernisté prohlašují, že Bůh neexistuje a neexistuje ani poznání. Premodernisté říkali, že bez účelové příčiny (causa finalis) by všechny věci byly stejně bezcenné, postmodernisté prohlašují, že neexistuje účel ani hodnoty. Premodernisté říkali, že bez identity reality a dobra by nebylo právo a bezpráví, a postmodernisté prohlašují, že neexistuje ani dobro, ani právo, ani bezpráví. I když se rozcházejí v názoru na existenci Boha, shodují se premodernisté a postmodernisté na premise, že poznání jeho existenci vyžaduje. Jen ve velmi krátkém období v dějinách Západu - v období moderní doby - se našel vůbec někdo, kdo předpokládal, že lidské bytosti mohou dosáhnout poznání bez Boha.“ (Bottum 1994, 48n)

³⁷⁶ Na jiném místě knihy přejímá Bloorův model osvícenské filozofie (reprezentované v jeho době Popperem) a romantismu (reprezentovanému Kuhnem). Sériot navrhuje „uchýlit se k těmto dvěma přístupům, ale nikoli abychom využili jejich statického rozporu, ale abychom se opřeli jeden o druhý, šplhající tak po vzestupné dvojité spirále.“ (Sériot 2002, 34) - Symbol spirály má ovšem dlouhou historii: od mytologie přes Hegela až k „hermeneutické spirále“.

Jestliže Bottom souhlasí s postmodernou v jejím odmítání moderny, ale neprávem jí vytýká naprostý ateismus a relativismus, Habermas postmodernu naopak kvůli opuštění projektu moderny obvinil z neokonzervativismu. Cituje přitom Sedlmayerovu diagnózu moderní doby (zcela shodnou s tou Chestertonovou z 20. a 30. let): „The rejection of art, logic, ethics, modesty; the church, the state, the family; the classical European tradition and all religion-has penetrated newspapers and journals, film and television, theater and Happenings, and the practice of life.“ – postmoderní reakce na tento stav je podle něj neokonzervativní (Habermas 1989, 40).

Postmoderní filozofové mezi svými předchůdci uvádějí Aristotela, Kanta, ale také s Chestertonem často srovnávaného Pascala (Welsch 1994); postmoderní interpretace se ovšem dostalo také O. Spenglerovi:

“Spengler se jeví jako první skutečný zastánce historického relativismu a diskontinuity v dějinách, který podobně jako moderní sociologie boří tradiční lineární schéma: starověk, středověk, novověk a patří do širšího proudu myslitelů, jimiž se ohlašuje konec pozitivistického dějepisectví. Jeho modernita se projevuje kritikou evropocentrismu i myšlenkou, že 20. století nelze brát jako století nějak výjimečné a podobně jako moderní antropologie a etnologie ví i Spengler, že mezi kulturami neexistuje žádná hierarchie. Medio jej dokonce neváhá prohlásit přímo za předchůdce postmoderny a připomíná, že [...] je považován za kmotra nového ducha antropologie.“ (Jílek 2001, 44)

Doslova totéž můžeme prohlásit i o Chestertonovi: odpor k myšlence pokroku i evropocentrismu (v počátcích své tvorby) měl Chesterton se Spenglerem společné (rovněž i odpor k přehnané materializaci a mechanizaci lidského života). Mezi všemi rozdíly, které je naopak odlišují, především vyniká ten, že Chesterton (přese všechno) nebyl antidemokrat ani fatalista, že věřil ve schopnost lidí změnit vývoj svých životů (i svých kultur).

Jestliže Z. Bauman tvrdí, že postmoderna se snaží obnovit svět, který moderna odvrhla, a to znovu-začarováním, znovu-okouzlením (*re-enchantment*) světa, který se moderna urputně snažila odkouzlit (Bauman 1992, x), pak tutéž snahu můžeme přisoudit už Chestertonovi. Podle Chestertona hlavní vinou antické civilizace bylo zbožštění přírody, nutným následkem (a lékem) byla podle něj staletí křesťanského pokání, konec tohoto pokání přinesl sv. František: díky němu „květiny a hvězdy získaly zpět svou prvotní nevinnost [...] Očista z pohanství je konečně dokonána.“ (Chesterton 1993, 29). Chesterton sám bojoval proti přehnané mechanizaci i divinizaci přírody: v polemice s příliš mechanistickým a materialistickým novověkým pojmáním přírody zdůrazňoval, že „jediná slova, která mi při popisu přírody vyhovovala, jsou výrazy jako kouzlo, čáry, zakletí, užívané v pohádkových knížkách [...] Strom rodí ovoce, protože je to kouzelný strom. Voda teče z kopce, protože je očarována. Slunce svítí, protože je zázračné.“ (Chesterton 1992, 45) Přitom se zároveň výrazně distancoval od opětovného zbožštění přírody³⁷⁷:

„Prvním výsledkem, který s sebou nese nevíra v Boha, je ztráta zdravého rozumu: nedokážete vidět věci, jak jsou. Každý šlecht, o kterém někdo prohlásí, že má něco do sebe, se do nekonečna protáhne jako chodby v zlém snu. A pes je zlé znamení a kočka je záhada a prase nosí štěstí a chrobák je posvátný skarabeus. Vyvoláváte znovu celý zvěřinec pohanského Egypta a staré Indie. Anubis, bůh-pes, a velký zelenooký Pašt a svatě bučící býci bašanští. Vracíte se k hovadským božstvům počátků, vtělujícím se v slony a hady a krokodýly. A to všechno jen proto, že se bojíte čtyř slov: „A učiněn byl člověkem.““ (Chesterton 1985, 218)

Chestertonova víra pro postmodernisty není nějaká nepřekonatelná překážka; vztah postmodernismu k víře a náboženství totiž zdaleka není tak jednoznačně odmítavý, jak

³⁷⁷ Novověkou divinaci přírody a člověka po Chestertonovi kritizovali třeba Guardini (Guardini 1992) nebo R. Girard (Girard 1998).

to v citované stati vyličil Bottom. Podle B. Horyny je „postmoderna vůči náboženství spíše neutrální, zejména pokud se nejedná o velká institucionalizovaná náboženství; častěji bývá dokonce kladena do přímého vztahu k vlně nové religiozity, New Age, remytologizace a neopaganismu než řazena k sympatizantům antináboženských postojů“ (Horyna 1998, 219)³⁷⁸

A sám U. Eco, bezpochyby jeden z nejprominentnějších autorů reprezentujících postmodernismus, právě s „neopaganismem“ polemizuje, cituje přitom Chestertonův výrok (jehož parafrázi obsahuje i výše uvedená pasáž o zbožštění zvířat): „Od té doby, co lidé přestali věřit v Boha, jsou ochotni uvěřit čemukoli“ – na této myšlence podle vlastního vyjádření založil svůj román Foucaultovo kyvadlo³⁷⁹ a citoval ji i ve svém článku z roku 2005. V něm konstatoval, že „člověk je náboženský živočich a že je těžké projít životem bez ospravedlnění a naděje, kterou náboženství dává. Ukazuje to na příkladu pozitivistických vědců 19. století, kteří popisovali svět v čistě materialistických pojmech - ale po večerech navštěvovali spiritistické seance. Eco tvrdí, že i v dnešní době bývají vědci pověřiví. „Jako ten, kdo je dítětem osvícenství a věří v osvícenské hodnoty pravdy, otevřeného bádání a svobody, jsem touto tendencí deprimován,“ říká Eco a připomíná, že okultismus pěstovali jak němečtí nacisté, tak italští fašisté. Eco uzavírá, že - ač Církev opustil - má stále hluboký respekt ke křesťanským tradicím, které - jako rituály, jimiž se vyrovnáváme se smrtí - dávají mnohem větší smysl než jejich čistě komerční alternativy.“³⁸⁰

Je příznačné, že katolicky orientovaný filozof P. Floss (vedle mnoha výhrad) chválil postmodernu právě za tento otevřený postoj vůči víře: „Postmoderní racionalita sympaticky omezuje své nároky na ostatní sféry lidských duchovních aktivit, zvláště

³⁷⁸ Pozitivně se o náboženské víře v 90. letech vyjadřovali třeba G. Vattimo (Bertnes – Natoli 2005, 273) nebo Derrida (Derrida 2003).

³⁷⁹ <http://www.chesterton.org/qmeister2/any-everything.htm>

³⁸⁰ UMBERTO ECO O VÍŘE A POVĚŘE in <http://res.claritatis.cz/?id=1924> ; originál in The Sunday Telegraph, 28. 11. 2005 - O článku referoval také Český rozhlas 6.

směrem k mýtům a víře." (Floss 1997, 26) a také to, že jeden z nejvýraznějších českých „přímluvců“ postmoderny je katolický filozof a přírodovědec Z. Neubauer (Neubauer 1994). Neubauera přivedl boj proti přehnaně racionalistickému vědeckému přístupu ke světu až do tábora příznivců kontroverzních knih domnělého učitele šamanské moudrosti C. Castanedy³⁸¹. Chesterton nepropagoval, jako Neubauer v citovaném textu, halucinogenní látky jako cestu z příliš zracionalizovaného světa, ovšem už on se zastával rozmanitosti a plurality³⁸²; jak jsem uvedl výše, racionalitu nezavrhoval zcela, ale uvědomoval si její pluralitu i její zakotvenost v hlubších vrstvách lidské psychiky: „Moderní svět jest pln lidí, kteří drží dogmata tak silně, až ani nevědí, že to jsou dogmata [...] Není racionalistů. Všichni věříme v pohádky a žijeme v nich.“ (Chesterton 1915, 272nn) Velmi podobně se dnes vyjadřují mnozí filozofové a vědci, ať už mluví o „plurálních racionalitách“ (Wellmer 2004, 90), „transverzálním rozumu“ (Welsch 1994) nebo „konstitutivní imaginaci“³⁸³.

³⁸¹ „V každém dalším díle (Castanedova cyklu) se pochopení celku - přítomného už v samotném počátku - stále víc prohlubuje. A také, tak jak vyvstává pochopení, že povaha skutečnosti spočívá v jejím celkovém smyslu, a nikoliv v pouhé konstatovatelné fakticitě, mění se jazyk vědeckého popisu a reportáže v jazyk MÝTU - tj. vyprávění skutečnosti z hlediska jejího pochopeného smyslu. A tento způsob sdělení, stejně prastarý a původní jako zapomenutý, není méně pravdivý než strohá vědecká konstatace a rozbor, nýbrž VÍCE pravdivý - protože skutečnosti VĚRNĚJŠÍ - ve smyslu důvěry, oddanosti - tj. vzájemné lásky člověka a skutečnosti, tak nádherně vyjádřené závěrečnými slovy dona Juana a chováním dona Genara, zázračně plovoucího v zemi - nořícího se do lůna bytí. A také toto poslední naučení čarodějů - "rozkoš dvou válečníků" - je už od počátku přítomno, ono dává smysl a jednotu všem těm zážitkům s Lophophorou, durmanem a lysohlávkou, "místem", ještěrkami, psem a havrany, zkušenostem s „normální“ a „mimořádnou“ zkušeností; z hlediska tohoto odkazu je třeba vše toto číst, promyslet a přijmout, nikoliv jako kratochvilnou kuriozitu, nýbrž jako výzvu k proměně, která se týká každého z nás, jak útěšné a radostné svědectví o pravé povaze nás a skutečnosti, již netřeba hledat v "chaparralu" mexické pustiny, nýbrž v nás - zde a nyní a ve světě, v němž se nacházíme...“

Závěrem tedy chceme ještě jednou zdůraznit, že jsme nechtěli říci, že není důležité, zda to, co líčí Castaneda, ve skutečnosti tak bylo, či ne! Naopak: to je to nejdůležitější. Přesvědčit se však o tom může každý jedině tím, že to sám zakusí, sám tuto skutečnost uskuteční. A k tomu je třeba především uvěřit. Tajemná, božská povaha skutečnosti se neotvírá radikální skepsi, nýbrž radikální důvěře.“ (Neubauer in Castaneda 1992, 183)

³⁸² Podle Welsche (a Lyotarda) je přitom „postmoderní ten, kdo si bez posedlosti jednotou uvědomuje neredukovatelnou rozmanitost jazykových, myšlenkových a životních forem“ (Welsch 1994, 43)

³⁸³ „Normálně se výtvořům imaginace věří. Věří se náboženství, Paní Bovaryové, dokud nezavřeme knihu, v Einsteina, Fustela de Coulanges, ve trójský původ Franků; přesto dostávají některé z těchto výtvořů v jistých

Chestertonův „boj proti racionalismu, proti tyranii dotěrného rozumu, jenž zplošťuje a zešedivuje svěží obraz světa“ (Václavek 1924, 190) ocenil už Václavek, Chestertonův obraz šílence jako člověka, který „pozbyl všeho kromě rozumu“, který není bržděn smyslem pro humor, ani láskou, ani němými jistotami zkušenosti a který je tím logičtější, že ztratil jisté zdravé city (Chesterton 1992, 16)³⁸⁴ pak významně antipoval pozdější Adornovo odsouzení totalizující racionality: „Myšlenku souvislosti mezi racionalitou a systémem převzal Adorno, v jistém smyslu však obrátil znaménka: v nutkání k systému zdůrazňuje šílenství. Šílené jsou pro Adorna nejen systémy paranoiků, ideologické „světonázory“ anebo fantazie byrokratů ohledně řádu; prvek šílenství a nutkavosti objevuje rovněž v systémech filosofie. Kritika „identifikujícího myšlení“ přechází u Adorna v kritiku totalizujícího rozumu; jeho vlastní filosofie se stává pokusem vymanit se z nutkání k systému pojmového myšlení.“ (Wellmer 2004, 73)

Foucaulta zase připomíná vize ze závěru Chestertonovy knihy Koule a kříž: celý svět je připodobněn blázinci, v němž jsou vězni hlídáni diktátorským vědcem. Jednoznačně pak Chesterton Foucaulta (a mnohé další) antipoval svou kritikou moderní západní civilizace, která

společnostech punc fikce. Sféra imaginace se ale neomezuje jen na ně: také politice, rozumějme politické praxi, a nejen takzvaným ideologiím, je vlastní svévole a zničující setrvačnost zavedeného programu... V každodenním životě, jenž nemá nic společného s bezprostředností a je sám průsečíkem imaginací, ochotně věříme v rasismus nebo čarodějnice. Empirismus a experimentování jsou zanedbatelné veličiny. Imaginaci přiznáme její skutečné místo, když si uvědomíme, že ani Einstein, abychom uvedli tento legendární příklad, se nedržel nijak při zemi; vystavěl teoretický mrakodrap, který dodnes nemohl být ověřen; a i kdyby ověřen byl, teorie by tím ještě zdaleka nebyla verifikována: jenom by nebyla vyvrácena... V žádném časovém okamžiku nemůže existovat a jednat něco, co by stálo vně těchto paláců imaginace. Tyto paláce se nerozkládají v prostoru, ale samy jsou jediným prostorem, který je k dispozici.“ (Veyne 1999, 153nn)

³⁸⁴ Jak jsem ukázal výše, najdeme u Chestertona i vyjádření dokládající nejen součinnost intuice a fantazie s lidskou racionalitou, ale také směřující k postmoderní premise, že „fakta neexistují“: „Světová filozofie se zakládá na faktech, ale běh života je určován duševními vjemy a citem pro atmosféru. Proč přijmeš nebo nepřijmeš zaměstnance do své firmy? Změříš mu obvod hlavy? Řídíš se přitom nějakými fakty? Ani v nejmenším. Přijmeš takového, s jehož pomocí si můžeš obchod udržet – a odmítneš jiného, který by ti vykradl pokladnu, jen a jen na základě oněch okamžitých mystických dojmů.“ (Chesterton 1987, 35)

podle něj člověka připravuje téměř o všechnu svobodu a prolamuje se i do jeho soukromí. Jedině katolické země jsou ještě ostrůvkem svobody: „Domníváte-li se však, že obyčejný Ital by si připadal v dnešní Anglii jako ve státě svobody, byli byste jeho odpovědí velice překvapeni. Patrně by poprosil, aby ho vrátili zpátky do jeho tyranie, jenž mu dovoluje trochu svobody alespoň v jeho obyčejných lidských záležitostech.“ (Chesterton 1936, 88) Chestertonovo (postupně vychládající) nadšení pro „katolického“ Mussoliniho však také podivně koresponduje s tím, že Foucault, který ostře kritizoval moderní evropský stát i modernizační snahy íránských šáhů, kteří byli „strážci moderního disciplinárního státu, který podřídil všechen íránský lid intenzivnímu dohledu jeho vládců“ (Foucault in Afaryová – Anderson 2004, 20), přivítal íránskou islámskou revoluci, od níž si sliboval, že bude moci „obnovit věrnost spíše než udržovat poslušnost“ (Foucault in Afaryová – Anderson 2004, 20).

Postmodernistická interpretace Chestertona je ovšem stejně jednostranná jako všechny předcházející. Přestože může osvětlit dosud netušené aspekty Chestertonovy tvorby, nechci ovšem skončit u tvrzení, že Chesterton „předstihl svou dobu“, protože, jak Chesterton napsal, to, že někdo „předstihl svou dobu [...], se vždycky chápe tak, že se shoduje s naší dobou“. (Chesterton 1993a, 11)

7. LITERATURA A INTERNETOVÉ STRÁNKY

AFARYOVÁ Janet - ANDERSON Kevin

2004 Islamistická pokušení. Nový pohled na vztah Michela Foucaulta a íránské revoluce in *Literární noviny* 2004, 53

ANDĚL Jaroslav (edt.)

1993 *Umění pro všechny smysly : meziválečná avantgarda v Československu* (Praha: Národní galerie)

1929 Anketa o katolictví v mladé české literatuře. In *Index* III, č. 4

ARENDTOVÁ Hannah

1995 *Eichmann v Jeruzalémě : zpráva o banalitě zla* (Praha : Mladá fronta)

BAEL G.

1926 Poplachy a nájezdy in *Dělnická osvěta* 12, 1926, č. 10, s. 378 - 380

BACHTIN Michail Michajlovič

1975 *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (Praha: Odeon)

1980 *Román jako dialog* (Praha: Odeon)

BARKER Dudley

1973 *G.K. Chesterton. A biography* (London: Constable)

BARNARD Robert

1997 *Stručné dějiny anglické literatury* (Praha: Brána)

BARŠA Pavel

1997 Křesťanský personalismus proti liberalismu a totalitarismu. In Fiala P.: *Křesťanské alternativy v politice* (Brno: CDK)

BARTOŠ Josef

1904 Jak povznést moderní drama in *Lumír* 1904 – 1905, 2

BASS Eduard

1927 G.K. Chesterton: Kamarád Čtvrtek in *LN* 25. 9. 1927

BAUMAN Zygmunt

1992 *Intimations of postmodernity* (London: Routledge)

BELLOC Hilaire

1921 *Otrocký stát* (Praha: Laichter)

BENEŠ Edvard

1906 Dickensova popularita v Anglii in *Přehled* 4, 1905-1906, s. 867 – 877, 887 - 888

BERGONZI Bernard (edt.)

1970 *Sphere history of literature in the English language. Vol 7. The twentieth century.* (London: Sphere books)

BERNARD Jan (edt.)

1995 *Tartuská škola. Sborník filmové teorie 2.* (Praha: Národní filmový archiv)

BEROUNSKÝ Stanislav

1940 *Střední stav v dnešní společnosti* (Praha: Vyšehrad)

BÍLEK Petr

1994 K otázce individuální konkretizace literárního textu (Na okraj problému explicitní a implicitní subjektivity ve vztahu text - dílo). *Česká literatura* 42, 1994, č. 2, s. 178-190

2003 *Hledání jazyka interpretace* (Brno: Host)

BLAHYNKA Milan

1961 *Marie Pujmanová* (Praha: Československý spisovatel)

BLEI Franz

1915 Chesterton in *Nova et vetera* 13, 1915

1932 *Vášeň a osudy* (Praha: Jos. Vilímek)

BLOCH Ernst

1962 *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)

BLOOM Clive (edt.)

1993 *Literature and culture in modern Britain I.* (London: Longman)

BOAZ David

2002 *Liberalismus v teorii a politice* (Praha: Liberální institut)

BODLÁK Karel (edt.)

1948 *Ladislav Klíma. Filosof - básník* (Praha: Jan Pohořelský)

BORECKÝ Vladimír

2000 *Teorie komiky* (Praha: Hynek)

BOROWY Waclaw

1928 Chestertonovo pojetí pravdy in *Akord I*, 1928, 144 - 149

1929 *Gilbert Keith Chesterton* (Krakov: Spółka Wydawnicza)

BOTTOM Joseph

1994 Křesťané a postmodernismus. In *Prostor* 1994, č.3

BOYD Ian

1975 *The novels of G.K. Chesterton. A study in art and propaganda* (London: P. Elek)

BRABEC Jiří

1999 Modely kulturně politické tvorby a jejich vzájemné vztahy. In

VALENTA Jaroslav – VORÁČEK Emil – HARNA Josef (ed.)

Československo 1918 – 1938. Osudy demokracie ve střední Evropě (Praha: Historický ústav)

BRABEC Jiří (ed.).

2002 *Cesta a odkaz T.G. Masaryka : fakta, úvahy, souvislosti* (Praha: NLN)

BRADBROOK Bohuslava R.

1961 The literary relationship between G.K.Chesterton and Karel Čapek in *Slavonic Review* 1961, s. 327 - 338

BRADBURY Malcolm

1993 *The modern British novel* (London: Secker)

BRANŽOVSKÝ Josef

1963 *Karel Čapek, světový názor a umění* (Praha: NPL)

BŘEZINA Otokar

2004 *Korespondence II. (1909-1929)* (Brno: Host)

BUDIL Ivo T.

2001 *Za obzor Západu : proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase* (Praha: Triton)

BULLETT Gerald W.

1923 *The innocence of G.K. Chesterton* (London: C. Palmer)

BURKE Peter

2005 *Lidová kultura v raně středověké Evropě* (Praha: Argo)

BURROW John Wyon

2003 *Krize rozumu. Evropské myšlení 1848 – 1914.* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury)

BURUMA Ian – MARGALIT Avashai

2005 *Okcidentalismus. Západ očima nepřátel.* (Praha: NLN)

BULTMANN Rudolf

1995 *Ježíš Kristus a mytologie* (Praha: OIKOYMENH)

CASSIRER Ernst

- 1996 *Filozofie symbolických forem II.* (Praha: OIKOYMENH)
- CASTANEDA Carlos
1992 *Učení Dona Juana* (Praha: Reflex)
- CÍLEK Václav
2004 *Makom: kniha míst* (Praha: Dokořán)
- CLEMENS Cyril
1969 *Chesterton as seen by his contemporaries* (New York: Gordon Press)
- CLUTE John - GRANT John
1997 *Encyclopedia of fantasy* (New York: St. Martin's Press)
- COATES John D.
1984 *Chesterton and the Edwardian cultural crisis* (Hull: Hull University Press)
- COMPTON-RICKETT Arthur
1931 *A history of English literature.* (London: T. C. & E. C. Jack)
- CONLON Denis J. (edt.)
1976 *G.K. Chesterton. The critical judgments. Part I: 1900 – 1937.* (Antwerp: Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius)
1987 *G.K. Chesterton. A half century of views* (Oxford: Oxford Univ. Press)
- COPANS Jean
2001 *Základy antropologie a etnologie* (Praha: Portál)
- CRAIG Hardin (edt.)
1963 *Dějiny anglické literatury 2.* (Praha: SNKLU)
- CULLER Jonathan
1995 Na obranu nadinterpretácie. In *Interpretácia a nadinterpretácia* (Bratislava: Archa)
- CURTIS James - PETRAS John (edt.):
1970 *The sociology of knowledge* (London: G. Duckworth)
- ČAPEK Jan Blahoslav
1925 G.K.Chesterton. In *Host* 5, 1925-26, s. 70 - 75
1926 Apologeta proti apostatovi. In *Kmen* 1, 1926-27, s.90 - 93
1928 *Henrik Ibsen a nemoc Evropy : Kritická studie* (Praha: YMCA)
- ČAPEK Karel
1969 *Hovory s TGM* (Československý spisovatel)
1970 *Anglické listy* (Praha: Československý spisovatel)
1982 *Továrna na Absolutno; Krakatit* (Praha: Československý spisovatel)
1984 *Marsyas; Jak se co dělá* (Praha: Československý spisovatel)
1984a *O umění a kultuře I.* (Praha: Československý spisovatel)
1985 *O umění a kultuře II.* (Praha: Československý spisovatel)

- 1986 *O umění a kultuře III.* (Praha: Československý spisovatel)
 1987 *Univerzitní studie* (Praha: Československý spisovatel)
 1988 *Od člověka k člověku I.* (Praha: Československý spisovatel)
 1990 *Povídky z jedné kapsy; Povídky z druhé kapsy* (Praha: Československý spisovatel)
 1991a *Od člověka k člověku II.* (Praha: Československý spisovatel)
 1991b *Od člověka k člověku III.* (Praha: Československý spisovatel)
 1991c *Kritika slov; O věcech obecných čili Zóon politikon.* (Praha: Československý spisovatel)
 1993 *Korespondence I.* (Praha: Československý spisovatel)
 1995 *Od člověka k člověku (Dodatky).* (Praha: Československý spisovatel)

ČECHÁČEK Jaroslav

- 1929 *Protiklerikální legenda. Pokus o marxistickou analýsu* (Praha: Pospolitost)
 1930 Chestertonova kritika společnosti. In *Rozpravy Aventina* 1929-30, s. 417 - 418

ČEP Jan (ROUBAL Václav)

- 1936 G.K. Chesterton. In *Listy* 4, 1936, č. 10, 247

ČERMÁK Josef

- 2005 *Franz Kafka: výmysly a mystifikace* (Praha: Gutenberg)

ČERNÝ Václav

- 1992 *Tvorba a osobnost I.* (Praha: Odeon)
 1994 *Paměti 1921 – 1938* (Brno: Atlantis)

ČULÍK Jan

- 1968 Chesterton a paradox. In Chesterton G. K.: *Modrý kříž* (Praha: Lidová demokracie)
 1971 *Paradox a jeho mistři v moderní anglické literatuře.* Diplomová práce na katedře anglistiky FF UK. Praha

DACÍK Reginald

- 1936 Katolicismus a komunismus. In *Na hlubinu* 1936, s. 628 - 631

DAVIES Norman

- 2003 *Ostrov: dějiny.* (Praha: BB art)

DE MICHELI Mario

- 1964 *Umělecké avantgardy dvacátého století* (Praha: SNKLU)

DERRIDA Jacques

- 2003 *Víra a vědění; Století a odpuštění* (Praha: Mladá fronta)

DEWEY John

- 1929 *Rekonstrukce ve filosofii* (Praha: Sfínx, Bohumil Janda)

DOSTÁL Vladimír

1975 *Směr Wolker: Literárního kritika Julia Fučíka „léta učenická“ v letech vrcholení, krize a ústupu české proletářské literatury (1921-1925)* (Praha: Mladá fronta)

DRÁPALA Milan (edt.)

2000 *Na ztracené vartě Západu. Antologie české nesocialistické publicistiky z let 1945 – 1948* (Praha: Prostor)

DURYCH Jaroslav

1929a Bellocův Pan Petr. In *Akord* 1929, s. 11 - 14

1929b S Ladislavem Kuncířem. In *Akord* 1929, s. 19 - 23

2001 *Publicistika* (Praha: Academia)

ECO Umberto

2002 *O zrcadlech a jiné eseje* (Praha: Mladá fronta)

EFFENBERGER Vratislav

1969 *Realita a poesie* (Praha: MF)

EJZENŠTEJN Sergej Michajlovič

1961 *Kamerou, tužkou i perem* (Praha: Orbis)

1963 *O stavbě uměleckého díla* (Praha: Československý spisovatel)

EMPSON William

1963 *Seven types of ambiguity* (London: Chatto and Windus)

ETHERDEN Peter

1999 The Schumacher Enigma. In *Fourth World Review* 93, February 1999

FIALA Petr – HANUŠ Jiří – VYBÍRAL Jan (edt.)

2004 *Katolická sociální nauka a současná věda* (Praha: Vyšehrad, CDK)

FIDELIUS Petr

1991 Byl Peroutka liberál? In *Kritický sborník* XI, 1991, č. 3

FINKIELKRAUT Alain

1993 *Destrukce myšlení* (Brno: Atlantis)

FIRT Julius

1991 *Knihy a osudy* (Brno: Atlantis)

FISH Stanley

2002 Jak je to tu s textem. In *Aluze* 2002, 3

FISCHER Josef Ludvík

1920 Létající hostinec. In *Kmen* 4, 1920, č. 21

2005 *Listy o druhých a o sobě* (Praha: Torst)

FLANDERS, Todd R.

2000 "What's Wrong with Distributivism?" A presentation at the Austrian Scholars conference at Auburn University, March 2000
[<http://www.acton.org/ppolicy/adjunct/papers/distribute.html>] (přístup 23.5. 2005)

FLOSS Pavel

1997 Sledujme proces postmoderního „zmoudření“. In *Proglas* 2, 1997, s. 24 - 32

FORD Boris (edt.)

1982 *The Pelican guide to English literature. Vol. 7 - Modern age.* (Harmondsworth: Penguin books)

FOWLER Alastair

1989 *A history of English literature* (Oxford: Harvard University Press)

FRAENKL Pavel

1926 Chestertonova obhajoba katolicismu. In *Kmen* 1, 1926-27, 220-222

FUČÍK Bedřich

1994 *Píseň o zemi* (Praha: Melantrich)

2003 *Listovní příležitosti. Dopisy Bedřicha Fučíka Mojžíru Trávníčkovi.* (Olomouc: Aluze)

FUCHS Alfred

1912 G.K. Chesterton. In *Česká kultura* 1, 1912-1913, 393-395

1919 *O židovské otázce* (Praha: Spolek českých akademických židů)

1948 *Křesťan a svět* (Praha: Universum)

FUNDA Otakar

2002 Náboženství – téma pro české myšlení. In BRABEC Jiří (edt.): *Cesta a odkaz T.G. Masaryka : fakta, úvahy, souvislosti* (Praha: NLN)

FURET Francois

2000 *Minulosť jednej ilúzie. Esej o ideí komunizmu v 20. storočí* (Bratislava: Agora)

FURLONG William B.

1970 *Shaw and Chesterton. The metaphysical jesters* (Pennsylvania : The Pennsylvania State Univ. Press)

GADAMER Hans-Georg

1995 *Aktualita krásneho. Umenie jako hra, symbol a slávnosť* (Bratislava: Archa)

GEERTZ Clifford

2000 *Interpretace kultur: vybrané eseje* (Praha: Sociologické nakladatelství)

GELLNER Ernst

2005 *Jazyk a samota : Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema* (Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury)

GILL Richard

The Wonder of the World: Hannah Arendt, G. K. Chesterton and Ecological Populism
in <http://www.angelfire.com/folk/richardjgill/>

GIRARD René

1998 *Lež romantismu a pravda románu* (Praha : Dauphin)

GÖTZ František

1925 Fantasta s notorickým duševním zdravím. In *Národní osvobození* 2, 1925, č. 32, s. 6

1926 *Jasnící se horizont* (Praha: Václav Petr)

1984 *Literatura mezi dvěma válkami: výběr z díla* (Praha: Československý spisovatel)

GRAY John

1991 Odpůrci liberalismu. In Doering D.: *Liberalismus v kostce* (Praha: H & H)

2004 *Slamění psi. O lidech a jiných zvířatech* (Praha: Dokořán)

GRYGAR Jiří

2004 Nezkrácený rozhovor s dr. Jiřím Grygarem. In *Mladá Fronta Dnes*, květen 2004
in http://www.sisyfos.cz/dokument/grygar_mfd.htm

GUARDINI Romano

1992 *Konec novověku: pokus o orientaci* (Praha : Vyšehrad : Mladá fronta)

GUREVIČ Aron

1996 *Nebe peklo svět* (Jinočany: H & H)

GUZUIR Jakub

2004 *Mythus Ezry Pounda* (Olomouc: Periplum)

GÜNTER Albrecht (edt.)

1972 *Lexikon deutschsprachiger Schriftsteller: von den Anfängen bis zur Gegenwart*
(Leipzig: Bibliographisches Institut)

HABERMAS Jürgen

1989 *The new conservatism. Cultural criticism and the historians' debate.*
(Cambridge, Massachusetts: MIT Press)

HÁJKOVÁ Alena

1958 Náboženské prvky v básnické tvorbě Jiřího Wolker. In *O literatuře* (Praha: SPN)

HALAS František X.

1990 Ideový konflikt mezi křesťanstvím a komunismem ve světle života a díla Františka Halase. In *List pro literaturu* 1990, 8

HAMAN Aleš – HOLÝ Jiří – PAPOUŠEK Vladimír

2006 *Kritické úvahy o západní literární teorii* (Praha : ARSCI)

HANUŠ Jiří – VLČEK Radomír (edt.)

2004 *Interpretace francouzské revoluce* (Brno: CDK)

HAYEK Friedrich A.

1993 *Proč nejsem konzervativcem* (Praha: Občanský institut)

2004 *Cesta do otroctví* (Brno: Barrister & Principal)

HAVRÁNEK Jan

1995 Liberalismus za první republiky. In ZNOJ Milan (ed.): *Český liberalismus* (Praha: Torst)

HEFTRICH Urs

1999 *Nietzsche v Čechách* (Praha: Hynek)

HERMAN David

1991 Pragmatika, prag-matika, meta-pragmatika: kontexty pragmatických kontextů. In *Česká literatura* 1991, 3, s. 220 – 241

HEYWOOD Andrew

2004 *Politologie* (Praha : Eurolex Bohemia)

HILAR Karel Hugo

1925 Návrat k biedermeieru. In *Přítomnost* 2, 1925, 12.3., s. 135

HILSKÝ Martin

1991 Básník a kritik T.S. Eliot. In Eliot T.S.: *O básnictví a básnicích*. (Praha: Odeon)

1995 *Modernisté* (Praha: Torst)

HIRŠAL Josef – GRÖGEROVÁ Bohumila (ed.)

1967 *Slovo písmo akce hlas. K estetice kultury technického věku. Výběr z esejů, manifestů a uměleckých programů druhé poloviny XX. stiletí*. (Praha: Československý spisovatel)

HITCHCOCK Edward B.

1948 *Zasvětil jsem život míru. Životopis Edvarda Beneše* (Praha: Jaroslav Podroužek)

HOFFMEISTER Adolf

1961 *Podoby* (Praha: Československý spisovatel)

HOLLIS Christopher

1970 *The mind of Chesterton* (London: Hollis and Carter)

HOLÝ Jiří

2002 *Možnosti interpretace* (Olomouc: Periplum)

HOMOLÁČ Jiří

1996 *Intertextovost a utváření smyslu v textu* (Praha: Karolinum)

HORA Josef

1927 Gilbert K. Chesterton. In *Rudé právo* 21.9. 1927

1981 *Duch stále se rodící* (Praha: Československý spisovatel)

HORNÁT Jaroslav

1960 Gilbert Keith Chesterton. In Chesterton G.K.: *Příběhy otce Browna*. Praha 1960

HORNÍČEK Miroslav

2002 *Hovory s Janem Werichem* (Ústí nad Labem: R. Hájek)

HORYNA Břetislav

1998 *Filosofie posledních let před koncem filosofie* (Praha: KLP-Koniasch Latin Press)

HROMÁDKA Josef Lukl

1947 *Don Quijote české filosofie Emanuel Rádl* (Praha: Jan Laichter)

CHADHA Yogesh

1997 *Rediscovering Gandhi* (London: Century)

CHARLE Christophe

2004 *Intelektuálové v Evropě v 19. století*. (Brno: CDK)

CHESTERTON Gilbert Keith

1910 Johanka d'Arc. In *Studium* 1910 h

1910 Kluk. In *Studium* 1910 i

1912a Modrý kříž. In *Lidové noviny* 20, 1912, č. 94, s.5

1912b Modloslužba bohatcům. In *Večerník Práva lidu* 1, 1912, č. 8, s.1 - 2

1913 *Kamarád Čtvrtek*. (Praha: Moderní bibliotéka)

1915a *Heretikové* (Stará Říše na Moravě: A.L. Stříž)

1915b Poutníková cesta. In *Nova et vetera* 13, 1915 i

1915c Modrý kříž. In *Světobzor* 15, 1914 – 1915, 41

1916 W. Pater. In *Nova et vetera* 1916, 129

1918a *Ortodoxie* (Stará Říše: A.L. Stříž)

1918b *Prostota otce Browna* (Stará Říše: A.L. Stříž)

1918c *Nevinnost otce Browna* (Praha: Srdce)

1918d Univerzální hůl. In *Národní listy* 58, 1918. č. 79

1919a *Létací hostinec* (Praha: Srdce)

1919b Tajemná zahrada. In *Cesta* 1, 1918-19, č. 13 a 14

1919c Romantičnost spořivosti. In *Trn* 1, 1919, č. 7, s. 1-2

1919d Svaz národů. In *Trn* 1, 1919, č. 7

1919e H. Belloc. In *Nova et vetera* 34, 1919 bb

1920a Bitva na Marně. In *Nova et vetera* květen 1920 e

1920b Vánoce a esthetové. In *Trn* 2, 1920, č. 302

1921c *Nottinghillský Napoleon* (Praha-Olšany: Neumannová)

1921b Chvála prachu. In *Rudé právo* 2, 1921, 243

1921c Chvála prachu. In *Most* 1, 1921 – 22, č. 5-6

1923a *Klub podivných živností* (Praha: Družstvo přátel Studia: Kuncíř)

1923b *Koule a kříž* (Praha: Praž. akc. tiskárna)

1924a *Moudrost otce Browna* (Praha: Václav Petr)

1924 *Anarchista Čtvrtek* (Praha: Družstvo přátel Studia: Rozmach)

1925a *Muž, který byl příliš živý* (Praha: Ladislav Kuncíř)

1925b *Ohromné maličkosti* (Praha: Václav Petr)

1925c *Co je špatného na světě* (Praha: Ladislav Kuncíř)

1925d *Moudrost otce Browna* (Praha: Rozmach: Kuncíř)

- 1925e 20. století a pověra. In *Trn* 7, 1925, č. 4, s. 2-3
- 1925f Zkušenost vrahova. In *Přítomnost* 2, 1925, 15.1., s. 9
- 1925g Nebezpečí bolševismu. In *Přítomnost* 2, 1925, s. 182
- 1926a Chesterton brání západní civilizaci. In *Přítomnost* 3, 1926, s. 570
- 1926b. Individualista v dolech. In *Přítomnost* 3, 1926, s. 234
- 1926c *Pověra rozvodu* (Praha: Václav Petr)
- 1926d *Bernard Shaw* (Praha: Václav Petr)
- 1926e *Stromy pýchy* (Praha: Ladislav Kuncíř: Rozmach)
- 1926f *Muž, jenž věděl příliš mnoho* (Praha : Ladislav Kuncíř)
- 1926g O politických předpovědích. In *Trn* 8, 1926, č. 125
- 1926h Nejmundřejší věci na světě. In *Národní osvobození* 3, 1926, č. 334
- 1926ch Světová situace. In *Lidové noviny* 34, 1926, č. 258
- 1927a *Bouře a úvahy* (Praha: Otakar Štorch-Marien)
- 1927b Loutkové představení. In *Rozpravy Aventina* 2, 1926-27
- 1927c Futuristé. In *Rozpravy Aventina* 2, 1926-27
- 1927d Spor Wellse a Shawa. In *Trn* 9, 1927, č. 258
- 1929a *Generally speaking* (Leipzig: Tauchnitz)
- 1929b *The poet and the lunatics* (Leipzig: Tauchnitz)
- 1929c Ubi ecclesia. In *Archy* k Vánocům I.P. 1929 e
- 1930 Lord Byron. In *Akord* 3, 1930, č.1
- 1931 Chesterton o Americe. In *Venkov* 1931, č. 119, s.6
- 1932a Osel. In *Archa* 20, 1932, sv. 2, s. 90
- 1932b Osel. In *České slovo* 24, 1932, č. 293
- 1932c Duch vánoc. In 23. *Archy* k Novému roku 1932 o
- 1932d Kdybych byl kazatelem. In 27. *Archy* vánoční L.P. 1932 d
- 1933a Konec modernismu. In *Řád* 1, 1932-33, č. 4-5
- 1933b Morálka Stevensonova díla. In *Řád* 1, 1932-33, č. 9-10
- 1933c Ideje – ideály. In *Akord* 6, 1933, s. 60
- 1933d Stevensonův styl. In *Listy pro umění a kritiku* 1, 1933, č. 7, s. 213
- 1935 Větr a stromy. In *Akord* 1935
- 1936a Skeptické stanovisko k otázce svobody. In *Přítomnost* XIII, 1936, s. 320
- 1936b Anglie a její nový král. In *Přítomnost* XIII, 1936, s. 350
- 1936c Napoleon z pahorku. In *Lidové noviny* 44, 1936, č. 102, s.1
- 1937 Duch vánoc. In *Řád* 4, 1937, č. 6, s. 341
- 1938a Osobnost je důležitá. In *Niva* 1938, č. 8, s. 126
- 1938b Osel. In 44. *Archy* v září I.P. 1938
- 1947a Osel. In *Akord* 13, 1947, s. 95
- 1947b Víno a voda. In *Akord* 13, 1947, s.96
- 1947c *Orthodoxie* (Praha : Julius Albert)
- 1947d *Svatý Tomáš Akvinský* (Praha: Universum)
- 1947e *Tajemství otce Browna* (Praha : Julius Albert)
- 1948 *Heretikové* (Praha : Julius Albert)
- 1960 *Příběhy otce Browna* (Praha: SNKLHU)
- 1966 *Povídky otce Browna* (Praha: SNDK)
- 1968 *Modrý kříž* (Praha: Lidová demokracie)
- 1972 *Klub zneuznaných mužů* (Praha : Vyšehrad)
- 1974 *Pochybnosti otce Browna* (Praha : Vyšehrad)
- 1975 *Létající hospoda. Napoleon z Notting Hillu* (Praha : Odeon)
- 1976 *Ohromné maličkosti. Obrany* (Praha : Vyšehrad)

1985a *Napoleon z Notting Hillu. Létající hospoda. Návrat Dona Quijota.* (Praha: Odeon)

1985b *Povídky otce Browna. Paradoxy pana Ponda* (Praha: Odeon)

1986 *Klub podivných živností. Anarchista Čtvrtek* (Praha: Odeon)

1989 *Modrý kříž* (Praha: Vyšehrad)

1992 *Ortodoxie* (Praha: Academia)

1993a *Svatý Tomáš Akvinský* (Praha: Krystal OP)

1993b *Svatý František z Assisi* (Praha: Alverna)

1997a *Autobiografie* (Brno: Proglas)

1997b *Co je špatného na světě* (Praha: Votobia)

2000 *Ohromné maličkosti* (Praha: Academia)

2004 *Souzvuk barev : pocta autorovi ke 130. výročí narození* (Olomouc: Matice cyrilometodějská)

CHLÍBCOVÁ Milada

1984 *Kritik František Götz.* In Götz F.: *Literatura mezi dvěma válkami.* Praha 1984

CHUDOBA Bohdan

1946 *Humanismus a společnost.* In *Křesťanský realismus a dialektický materialismus.* (Brno: Akord)

1947 *Úvod do studia filosofie: Co a jak číst pro studium jejích jednotlivých oborů.* Sv.3 (Praha: Vyšehrad)

CHVATÍK Květoslav

1962 *Bedřich Václavek a vývoj marxistické estetiky* (Praha: ČSAV)

CHVATÍK Květoslav – PEŠAT Zdeněk (edt.)

1967 *Poetismus* (Praha: Odeon)

ISER Wolfgang

2002 *Proces čtení ve fenomenologickém pohledu.* In *Aluze 2002*, s. 106 – 117

2004 *Teorie literatury. Aktuální perspektiva.* Brno – Praha 2004

JAMES William

1987 *Writings 1902 -1910* (New York: Library of America)

2003 *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury)

JANDOUREK Jan

2001 *Tomáš Halík: ptal jsem se cest* (Praha: Portál)

JANOUGH Gustav

1961 *Gespräche mit Kafka* (Frankfurt am Main: Fischer)

JAUSS Hans Robert

2002 *Čtenář jako instance nových dějin literatury.* In *Aluze 2002*, s. 93 - 104

JEŘÁBEK Čestmír

1925 *Lidumil na kříži. Detektivní příběh* (Praha: Čin)

1961 *V paměti a v srdci* (Brno: Krajské nakladatelství)

JÍLEK Jiří

2001 Filosofie dějin v díle Oswalda Spenglera „Zánik Západu“. In *Moderní dějiny 9. Sborník k dějinám 19. a 20. století*. (Praha: Historický ústav)

JOHANIDESOVÁ Nad'a

2006 Čechy, občiny a spor o slovo socialismus. In *Sedmá generace* 4, 2006

JOHNSON Paul

1999 *Nepřátelé společnosti* (Řevnice: Rozmluvy)

2003 *Napoleon* (Brno: Barrister & Principal)

JULIUS Anthony

1997 *T.S. Eliot, antisemitism and literary form* (Cambridge: University Press)

KABELE Jiří

1998 *Přerody : principy sociálního konstruování* (Praha: Karolinum)

KALB James

2001 *Tyranie liberalismu* (Praha: Občanský institut)

KALISTA Zdeněk

1928 Apostrofa. In *Tvar* 2, 1928

1997 *Po proudu života I.* (Brno: Atlantis)

KELLER Jan

2000 *Vzestup a pád středních vrstev* (Praha: Sociologické nakladatelství)

2004 *Dějiny klasické sociologie* (Praha: Sociologické nakladatelství)

KELLNER Leon

1928 *Anglická literatura doby nejnovější: od Dickense až k Shawovi* (Praha: Jan Laichter)

KIERKEGAARD Sören

1993 *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. (Praha: Svoboda)

KER Ian

2003 *The catholic revival in English literature, 1845 – 1961*. (Leominster: Gracewing)

KERR Fergus

2002 *After Aquinas. Versions of Thomism*. (Malden: Blackwell Publ.)

KIRK Russell

1976 Chesterton and T.S. Eliot. In *Chesterton Review*, II, 1976, 2, 184-196

2000 *Konzervativní smýšlení* (Praha: Občanský institut)

KIRKPATRICK Daniel Lane (ed.):

1991 *Reference guide to English literature*. Vol. I. (Chicago: St. James Press)

KLIMEK Antonín

2000 *Velké dějiny zemí koruny české. Svazek XIII. 1918 – 1929.* (Praha – Litomyšl: Paseka)

2002 *Velké dějiny zemí koruny české. Svazek XIV. 1929 – 1938.* (Praha – Litomyšl: Paseka)

2003 *Vítejte v první republice* (Praha: Havran)

KOLNAI Aurel

1987 Magi of the Reasoning Mind: Karl Kraus and Gilbert Keith Chesterton. In *Chesterton Review*, XIII, Number 3, August 1987

KONRÁD Edmond

1927 Šaráda světa. In *Cesta* 1927 – 28, č. 1, s. 17 - 18

KRÁL Zdeněk

1985 *G.K. Chesterton: Vzdalující se poutník*. Diplomová práce na katedře anglistiky FF UK. (Praha: FF UK)

KOS Jaroslav

1980 *Básník revoluce (Antonín Macek)*. (Praha: Středočeské nakladatelství a knihkupectví)

KOSATÍK Pavel

2003 *Ferdinand Peroutka: život v novinách* (Praha: Paseka)

KOUBA Pavel

1995 *Nietzsche. Filosofická interpretace* (Praha: Československý spisovatel)

KRAJEWSKA Wanda

1972 *Recepcja literatury angielskiej w Polsce w okresie modernizmu (1887 – 1918)* (Wrocław: Wydawnictwo Polskiej akademii nauk)

KRÁLÍK Oldřich

2001 *Platnosti slova: studie a kritiky* (Olomouc: Periplum)

KRANZ Gisbert

1988 Chesterton im Spiegel der Kritik 1900-1986. In *Inklings* 6, 1988, 141-163

KREJČÍ František

1927 Kamarád Čtvrtek. In *Česká mysl* 23, 1927, č. 6, s. 471

KŘEN Jan

1992 *Historické proměny češství* (Praha: Vydavatelství Karolinum)

KRIEGER Joel (ed.)

2000 *Oxfordský slovník světové politiky* (Praha: Ottovo nakladatelství)

KUBÍNOVÁ Marie

2004 Vnímatel jako implicitní téma pražské školy. In JEDLIČKOVÁ Alice (edt.): *Felix Vodička 2004* (Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR)

KUNC Jaroslav

1945 *Slovník soudobých českých spisovatelů: krásné písemnictví v letech 1918-1945.* (Praha: Orbis)

KUNCÍŘ Ladislav

1985 *Život pro knihu* (Purley : Rozmluvy)

KUNDERA Milan

2006 *Kastrující stín svatého Garty* (Brno : Atlantis)

KUROWSKA Elżbieta

1987 *Recepcja literatury angielskiej w Polsce (1932 – 1939).* (Wrocław: Ossolineum)

KUSÁK Alexej

1998 *Kultura a politika v Československu 1945 – 1956* (Praha: Torst)

LEFÈVRE Frédéric

1930 Hodinka s G.K. Chestertonem. In *Kuncířovy noviny* 1930, 7, s. 1 - 3

LEMAÎTRE Nicole

2002 *Slovník křesťanské kultury* (Praha: Garamond)

LENOIR Frédéric

2002 *Setkávání buddhismu se Západem* (Praha: Volvox Globator)

LEWIS Clive Staples

1994 *Zaskočen radostí. Podoby mého dřívějšího života.* (Praha: Česká křesťanská akademie)

LIESSMANN Konrad Paul

2000 *Filozofie moderního umění.* (Olomouc: Votobia)

LIPKING Lawrence – LITZ Walton

1972 *Modern literary criticism 1900 - 1970* (New York: Atheneum)

LIPOVETSKY Gilles

2005 *Věčný přepych* (Praha: Prostor)

LODGE David

1971 *The novelist at the crossroads and other essays on fiction and criticism.* (London: Ark Paperbacks)

LOEWENSTEIN Bedřich

1995 *Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace* (Praha: OIKOYMENH)

LUNAČARSKIJ Anatolij Vasiljevič

1979 *Stati o umění: Dějiny kritiky, západoevropská literatura, ruská a sovětská literatura* (Praha: Odeon)

- MACHOVEC Milan
1962 *Novotomismus : o teologii a filosofii současného katolicismu*. (Praha: NLP)
- MAJEROVÁ Marie
1929 Chesterton. In *RP* 8, 1927, 229
- MALEVIČ Oleg
1999 *Bratři Čapkové* (Praha: Ivo Železný)
- MALÝ Radomír
1990 *Alfred Fuchs: muž dvojí konverze* (Brno: Cesta)
- MANNHEIM Karl
1991 *Ideologie a utopie* (Bratislava: Archa)
- MAREK Pavel
2005 *Arcibiskup pražský prof. dr. František Kordač* (Olomouc: Katedra politologie a evropských studií FF UP v Olomouci v nakl. Moneta-FM)
- MARITAIN Jacques
1933 *Umění a scholastika* (Olomouc: Knihovna Filosofické revue)
- MARTEN Miloš
1923 Mechtilda Magdeburská. In *Archa* XI, 1923
- MASÁK Emanuel
1927 Z nových překladů. In *Archa* XV, 1927, s. 140
- MATERER Timothy
1979 *Vortex. Pound, Eliot and Lewis*. (Ithaca and London: Cornell University Press)
- MATHESIUS Vilém
1936 Blíženci. In *Literární noviny* 1936, s. 35 -36
- MAUROIS André
1937 *Srdcem a rozumem*. (Praha: Julius Albert)
- McCLOSKEY Ronald
1997 An Interview With Joseph Pearce
[<http://www.chesterton.org/G!v1n1.pearce.htm>] (přístup 23.5. 2005)
- MED Jaroslav
1994 G. K. Chesterton. Prorok, který se smál. In *Literární noviny* V, 1994, č.15
1995 *Spisovatelé ve stínu: studie o české literatuře* (Praha: Zvon)
2001 Poutník k Absolutnu. In Durych J.: *Eseje o umění*. Brno 2001
- MEDEK Rudolf
1927 Orientace. In *Lumír* 54, 1927-28, č.1, 20-24

MENAND Louis

2002 *The metaphysical club. A story of ideas in America.* (New York: Farrar)

MERHAUT Luboš

1994 *Cesty stylizace* (Praha: Ústav pro českou literaturu)

1999 Polemika: dialog a nerozumění. In *Česká literatura 1999*, 5

MERTL Věroslav

1996 Gilbert Keith Chesterton (1874-1936). In *Proglas* 9-10, 1996

MIKLÍK Konstantin Josef

1937 *Klíč k dobré literatuře aneb seznam knih, knížek a knížeček výborně, dobře neb snažně udělaných téměř obecně žádoucích, užitečných a přístupných myslím čtenářů zdravých, jadrných a nepříliš odborných. S vyloučením spisů ohavných, škodlivých a zbytečných.* (Praha: Veřejná katolická půjčovna knih)

MOCNÁ Dagmar

2002 *Případ Kondelík. Epizoda z estetiky každodennosti.* (Praha: Nakladatelství Karolinum)

MOUNIER Emmanuel

1948 *Místo pro člověka. Manifest personalismu.* (Praha: Vyšehrad)

MUKAŘOVSKÝ Jan (ed.)

1995 *Dějiny české literatury IV. Literatura od konce 19. století do roku 1945.* (Praha: Victoria Publishing)

NAKONEČNÝ Milan

2001 *Vlajka: k historii a ideologii českého nacionalismu* (Praha: Chvojko nakladatelství)

NÁLEVKA Vladimír (ed.)

2002 *Sřet civilizací? : dominance Západu, nebo dialog světových kultur : žhavé sondy deseti autorů* (Praha: Evropský literární klub)

NEJEDLÝ Zdeněk

1972 *Z české literatury a kultury (1860 – 1960).* (Praha: Československý spisovatel)

NEUMANN Stanislav Kostka

1973 *Stati a projevy IV. 1912 – 1917* (Praha: Odeon)

1976 *Rozuměti umění* (Praha: Československý spisovatel)

NEZVAL Vítězslav

1965 *Z mého života* (Praha: Československá spisovatel)

1989 *Moderní básnické směry* (Praha: Československý spisovatel)

NIETZSCHE Friedrich

2002 *Genealogie morálky. Polemika* (Praha: Aurora)

NISBET Robert A.

1993 *Konzervatismus* (Praha: Občanský institut)

NOVÁK Arne - NOVÁK Jan Václav

1995 *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny* (Brno: Atlantis)

NOVAK Michael

1999 *Katolické sociální myšlení a liberální instituce* (Praha: Česká křesťanská akademie)

NOVOTNÝ Michal

2003 *Zákulisí slov* (Praha: MOTTO)

NUSKA Bohumil

Paradox a kýč. In NOSEK Jiří – STACHOVÁ Jiřina

1998 *Myšlení v paradoxu, paradox v myšlení* (Praha: Filosofie)

OLIVER E. J.

1992 Claudel and Chesterton. In *Chesterton Review*, XVIII, 1, February 1992

OLIVOVÁ Věra

2000 Čapek a Beneš - boj za svobodu ducha a srdce. In *Karel Čapek: O Benešovi* (Praha: Společnost Edvarda Beneše)

ONDOK Josef P.

2000 *Bereme smích vážně?* (Svitavy: Trinitas)

OPELÍK Jiří

1980 *Josef Čapek* (Praha: Melantrich)

2000 *Milované řemeslo* (Praha: Torst)

ORWELL George

1997 *Uvnitř velryby a jiné eseje* (Brno: Atlantis)

OTTLOVÁ Marta – POSPÍŠIL Milan (edt.)

1998 *Sacrum et profanum* (Praha: KLP - Koniasch Latin Press)

PACHMANOVÁ Martina

2004 *Neznámá území českého moderního umění: pod lupou genderu* (Praha: Argo)

PATOČKA Jan

2004 *Umění a čas* (Praha: OIKOYMENH)

PAULÍK Jaroslav Jan

1927 Poznámky k Chestertonovi. In *Rozpravy Aventina* 2, 1926 – 27, 19-20

PEARCE Joseph

1996 *Wisdom and innocence. A life of G.K. Chesterton* (London: Hodder & Stoughton)

PECKA Dominik

1924 G.K. Chesterton: Anarchista Čtvrtek. In *Archa* 1924, s. 434

1948 *Moderní člověk a křesťanství. Rozbory a podobizny.* (Praha: Vyšehrad)

PEGIS Anton C.

1949 *The Wisdom of Catholicism* (New York: Modern library)

PECHAR Jiří

1999 *Dvacáté století v zrcadle literatury* (Praha : Filosofía)

2002 *Interpretace a analýza literárního díla* (Praha: Academia)

PECHLIVANOS Miltos (edt.)

1999 *Úvod do literární vědy* (Praha: Herrmann & synové)

PELIKÁN Ferdinand

1918 G.K. Chesterton: Heretikové. In *Nové Čechy* 1, březen 1918, 3

PEPRNÍK Michal

2000 *Směry literární interpretace XX. století (texty, komentáře).* (Olomouc: Univerzita Palackého)

PERNIOLA Mario

2000 *Estetika 20. století* (Praha: Karolinum)

PEROUTKA Ferdinand

1925 *Boje o dnešek* (Praha: Borový)

1929 O volné myšlence a volném myšlení. In *Přítomnost* VI, 1929, s. 176n

1932 *Ano a ne* (Praha: Fr. Borový)

1991 *O věcech obecných I.* (Praha: SPN)

2003 *Budování státu 1/2* (Praha: Academia)

PEŠAT Zdeněk

1998 *Tři podoby literární vědy* (Praha: Torst)

PETŘÍČEK Miroslav

1991 Francouzský poststrukturalismus a tradice českého strukturalismu. In *Česká literatura* 5, 1991, 385 - 391

PIRANDELLO Luigi

1929 *Jeden, nikdo, stotisíc* (Praha: Václav Petr)

PFAFF Ivan

1994 *O perspektivu lidského společenství.* (Praha: Artforum)

PIEPER Josef

1972 *Tomáš z Akvina : Dvanáct přednášek* (Řím: Křesťanská akademie)

PITHART Petr

1995 Čapkovská generace – liberalismus příliš civilní? In ZNOJ Milan (edt.): *Český liberalismus* (Praha: Torst)

2002 Muž v politice – Vztah k české pravici. In BRABEC Jiří (edt.): *Cesta a odkaz T.G. Masaryka : fakta, úvahy, souvislosti* (Praha: NLN)

POSPÍŠIL Ivo

2000 *Srovnávací literatura* (Brno: CERM)

PROCHÁZKA Arnošt

1918 Chesterton. In *Moderní revue* 25, 1918-1919, 128-130

PROCHÁZKA J (edt.)

1915 *Bohemia's claim for freedom* (London: Czech committee, Chatto a. Windus)

PROCHÁZKA Martin – STŘÍBRNÝ Zdeněk

1996 *Slovník spisovatelů : Anglie, Afrika, Austrálie, Indie, Irsko, Kanada, Karibská oblast, Nový Zéland, Skotsko, Wales.* (Praha: Libri)

PŘIDAL Antonín

1985 Chesterton a Quijotové. In Chesterton G.K.: *Napoleon z Notting Hillu. Létaající hospoda. Návrat Dona Quijota.* (Praha: Odeon)

PUJMANOVÁ Marie

1925 Chesterton. In *Tribuna* 7, 1925, č. 272, s. 8

PUTNA Martin C.

1994 Žijeme v kýči? (rozhovor Martina C. Putny s Přemyslem Rutem). In *Souvislosti* 1994, 2

1998 *Česká katolická literatura 1848 – 1918.* (Praha: Torst)

1999 *My poslední křesťané. Hněvivé eseje a vlídné kritiky* (Praha: Torst)

2003 *Jaroslav Durych* (Praha: Torst)

2004 Předběžný náčrt díla Karla VI. Schwarzenberga na základě jeho pozůstalosti. In *Souvislosti* 2004, 4

QUENNELL Peter - JOHNSON Hamisch

1973 *A history of English literature* (London: Weidenfeld and Nicolson)

REICH-RANICKI Marcel

2003 *Můj život* (Brno: Větrné mlýny)

RICOEUR Paul

1993 Já hodné uznání a úcty. In *Filosofický časopis* XLI, 1993, č. 1

1997 *Teória interpretace: diskurz a prebytok významu* (Bratislava: Archa)

RICHETTI John (edt.):

1994 *The Columbia history of the british novel* (New York: Columbia University Press)

RIVKIN Julie – RAYN Michael

1998 *Literary theory : an anthology* (Malden : Blackwell)

1928 Rozprava o socialismu. In *Přítomnost V*, 1928, s. 802

RUT Přemysl

1995 *Ptáček (n)eseje zpívá vesele* (Brno: Petrov)

2000 *Ivan Vyskočil. Vždyť přece létat je o hubu* (Praha: Portál)

RUTTE Miroslav

1911 *Smuteční slavnosti srdcí* (Praha: Neumannová)

1919 *Nový svět* (Praha: Otakar Štorch-Marien)

1920 *Strach z duše. Essai 1919 – 1920* (Praha: Otakar Štorch-Marien)

RUSSELL Peter Edward

1985 *Cervantes*. (Oxford : Oxford Univ. Pr.)

SAK Robert

2004 „Život na vidrholci“ (*Příběh Bedřicha Fučíka*) (Praha: Paseka)

SCRUTON Roger

2002 *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře* (Praha: Academia)

SEDMIDUBSKÝ Miloš - ČERVENKA Miroslav - VÍZDALOVÁ Ivana (edt.)

2001 *Čtenář jako výzva: výbor z prací kostnické školy recepční estetiky* (Brno: Host)

SEMÍN Michal

1995 *Hilaire Belloc a idea distributivismu* (Praha: Občanský institut)

SÉRIOT Patrick

2002 *Struktura a celek. Intelektuální počátky strukturalismu ve střední a východní Evropě* (Praha: Academia)

SHEED Francis Joseph

1940 *Sidelights on the catholic revival* (London: The catholic book club)

SCHUMACHER Ernst Friedrich

2000 *Malé je milé, aneb, ekonomie, která by počítala také s člověkem* (Brno: Doplněk)

SCHWARZENBERG Karel (Bojna)

1936 *Pravicové postavy* (Praha: Národní výzva)

1937 *Pravicové postavy 2.* (Praha: Národní výzva)

1955 Předčasný článek. In *Nový život*, č. 5, květen

1956 Chesterton politik. In *Nový život*, č. 9, září

1991 *Obrana svobod* (Praha: Československý spisovatel)

SKALICKÝ Karel

1999 Revoluční dynamika evropské civilizace. In *Teologické texty*, 5/1999, s. 149-153

SKOUMAL Aloys

1948 Osobnost a kolektiv. In *Účtování a výhledy. Sborník prvního sjezdu českých spisovatelů*. (Praha: Syndikát českých spisovatelů)

SOKOL Jan

2005 Teilhard tehdy a dnes. In *Teologie a společnost 2*, 2005

STROMŠÍK Jiří

1996 Češi a Rilke. K recepci Rilkova díla v českých zemích. In *Kontext – překlad – hranice* (Pardubice: Marie Mlejnková)

SCHRENCK-NOTZING Caspar von (edt).

1996 *Lexikon des Konservatismus* (Graz : Stocker)

SCHUSTERMAN Richard

2003 *Estetika pragmatizmu: krása a umenie života* (Bratislava: Kalligram)

SCHÜTZ Alfred

1972 *Collected papers II*. (Hague : Nijhoff)

SOBOTKA Václav

1909 *Aby se vlk nažral a koza zůstala celá. Náboženská snažení Jamesova pragmatismu a realismu Masarykova*. (Praha: J. Bačkovský)

SOLDÁN Ladislav

2005 Teoretik a kritik Timotheus Vodička v časopisu Řád 1933 – 1936. In Kubíček T. – Wiendl J.: *Víra a výraz. Sborník z konference „... bývalo u mne zotvíráno...“ Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*. (Brno: Host)

SOUKUP Václav

1996 *Dějiny sociální a kulturní antropologie* (Praha: Univerzita Karlova)

STANĚK J

1924 Chesterton G.E. (sic): Moudrost otce Browna. In *Česká osvěta* 1924 -25, s. 382

STROHSOVÁ Eva

1963 *Zrození moderny* (Praha: Československý spisovatel)

STŘÍBRNÝ Zdeněk

1987 *Dějiny anglické literatury 2*. (Praha: Academia)

STŘÍŽ Antonín Ludvík

1915 Anonce knihy Heretikové. In *Nova et vetera* 13. března 1915

SUCHÝ Jiří

2000 *Encyklopedie Jiřího Suchého. Písničky CH-Me*. (Praha: Pražská imaginace)

2003 Jiří Suchý o Vánocích. In *Katolický týdeník* č. 51- 52/2003.

SULLIVAN John (ed.)

1974 G.K.Chesterton. *A Centenary Appraisal* (London: Paul Elek)

SUS Oleg

1965 *Metamorfózy smíchu a vzteku* (Brno: Blok)

SWIFT Adam

2005 *Politická filozofie* (Praha: Portál)

ŠALDA František Xaver

1991 *Šaldův zápisník IV. 1931 - 1932.* (Praha: Československý spisovatel)

1995 *O tzv. nesmrtelnosti díla básnického. Studie skoro moralistická.* (Olomouc: Votobia)

ŠEBEK Jaroslav

2005 Katolicismus a autoritativní hnutí meziválečného období. In Kubíček T. – Wiendl J.: *Víra a výraz. Sborník z konference „... bývalo u mne zotvíráno...“*

Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století. (Brno: Host)

ŠKLOVSKIJ Viktor Borisovič

1978 *Próza. Úvahy a rozborů* (Praha: Odeon)

ŠKVORECKÝ Josef

1977 A Sort of Tribute to K.G.C. In *Chesterton Review*, Summer, 1977

ŠKUTINA Vladimír

1990 *Český šlechtic František Schwarzenberg* (Praha: Rozmluvy)

ŠRÁMEK Petr

2006 Realismus integrální? (poznámky grossmanovské). In *Česká literatura* LIV, č. 2-3, s. 263 - 273

ŠTEFUNKO Martin

2002 Leonard Trelawny Hobhouse. In Hobhouse L.T.: *Liberalismus* (Bratislava: Kalligram)

ŠTEMBERKOVÁ Marie

1996 Karel Čapek a Gilbert Keith Chesterton. In *Zpravodaj Společnosti bratří Čapků* č. 35, 1996

2000 *Literatura v českých zemích* (Havlíčkův Brod: Fragment)

ŠTĚPÁN Jan (ed.)

2004 *Jan Blahoslav Čapek: jubilejní sborník 1903-2003* (Brno: L. Marek)

ŠTULC Vladimír

1921 Sudba doby. In *Červen* 1921, s. 170 - 171

TEIGE Karel

1924 Moudrost otce Paradoxu čili G. K. Chesterton. In *Literární rozhledy* IX, č. 3, prosinec 1924, str. 61

1928 *Svět, který se směje* (Praha: Odeon)

1932 *Nejmenší byt* (Praha: Václav Petr)
1966 *Svět stavby a básně: Studie z dvacátých let: Výbor z díla 1.* (Praha: Československý spisovatel)
2004 *Svět, který voní* (Praha: Akropolis)

TETAUER Frank

1924 Podvod s otcem Brownem. In *Apollon* 2, 1924 – 1925, č. 6, s. 94
1929 *Shaw. Ideologie a dramatika* (Praha: Družstevní práce)
1936 S Gilbertem Keithem Chestertonem. In *Lumír* 62, 1935-36, č. 8-9, 500
1948 *Bernard Shaw: spoluvůrce socialistického dneška* (Praha: Práce)

TODOROV Tzvetan

1996 *Dobytí Ameriky. Problém druhého* (Praha: Mladá fronta)

TRÁVNÍČEK Mojmír

1996 *Pout' a vyhnanství : život a dílo Jana Čepa* (Brno : Proglas)
2002 *Sdílet věčné: studie, profily a kritiky* (Olomouc: Periplum)

TUREČEK Dalibor

2004 K Vodičkovu modelu literární historie. In JEDLIČKOVÁ Alice (ed.): *Felix Vodička 2004* (Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR)

TURNER Victor

2004 *Průběh rituálu* (Brno: Computer Press)

TUROWSKI Alexej

2000 The semiotics of animal freedom. In *Sign Systems Studies* vol. 28, 2000, p. 380-387

ULDALL Hans-Jorgen

1957 *Outline of glossematics* (Copenhagen: Nordisk Sprog- og Kulturforlag)

URBAN Otto M. - MERHAUT Luboš (ed.)

1995 *Moderní revue 1894-1925* (Praha: Torst)

USPENSKIJ Boris Andrejevič

1965 Semiotika u Chestertona. In *Tvář* 1965, 7, s. 30 – 31

VACKÁŘ Jiří František

1994 G.K. Chesterton. In *Prostor* 7, 1994, 2, s.131 - 134

VACKOVÁ Růžena

1993 *Věda o slohu* (Praha: Aula)

VÁCLAVEK Bedřich

1924 G.K.Chesterton. In *Host* 4, 1924 – 1925, 5, s. 190
1925 G.K. Chesterton: Ohromné maličkosti. In *Pásmo* 2, 1925-26, 3, s. 42
1928 *Od umění k tvorbě. Studie z přítomné české poezie* (Praha: Odeon)

VANĚK Václav

2005 Josef Hora – spiritualita bez boha. In In Kubíček T. – Wiendl J.: *Víra a výraz. Sborník z konference „... bývalo u mne zotvíráno...” Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století.* (Brno: Host)

VARGA Andrew C.

1983 Anti-statist thinking in Britain. In *Chesterton Review*, XI, 1, 1983

VAŠÍČEK Zdeněk

2004 Conrad jako antropolog, Malinowski jako spisovatel. In *Revolver Revue* 2004

VLAŠÍN Štěpán (edt.)

1971 *Avantgarda známá a neznámá I. Od proletářského umění k poetismu 1919-1924* (Praha: Svoboda)

1972 *Avantgarda známá a neznámá II. Vrchol a krize poetismu 1925 – 1928.* (Praha: Svoboda)

1988 *Kniha o Čapkovi: monografie* (Praha: Československý spisovatel)

VOČADLO Otakar

1995 *Anglické listy Karla Čapka* (Praha: JAN)

VODIČKA Felix

1998 *Struktura vývoje: studie literárněhistorické* (Praha: Dauphin)

2003 *Francouzské impulsy v české literatuře 19. století: rané studie* (Praha: Karolinum)

VODIČKA Timotheus (Vavřinec)

1936 Chesterton. In *Řád* 3, 1936, č. 5, s. 317

1939 *Chesterton čili filozofie zdravého rozumu* (Praha: Vyšehrad)

1947 *Stavitelé věží* (Tasov: Marie Rosa Junová)

VOJVODÍK Josef

2005 „A v té chvíli já se zděsil co se stalo s člověkem...“: Básník – „flaneur“ – svědek – Aktualizace pásmového typu básně v Zahradníčkově *Znamení moci* a v Havlíčkově *Stalinské epoše*. In Kubíček T. – Wiendl J.: *Víra a výraz. Sborník z konference „... bývalo u mne zotvíráno...” Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století.* (Brno: Host)

2006 *Imagines corporis: tělo v české moderně a avantgardě* (Brno: Host)

VOSKOVEC Jiří – WERICH Jan

1982 *Hry. Vest pocket revue, Robin zbojník, Caesar, Svět za mřížemi, Rub a líc.* (Praha: Československý spisovatel)

VYSKOČIL Albert

1998 *Kritikova cesta* (Brno: Vetus Via)

WECLAWSKI Tomasz

1997 *Rekolekce s Karlem Čapkem* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství)

WEINER Richard

1919 Katolický detektiv. In *LN* 5.1. 1919

1927 Západ a Východ. In *LN* 15. 7. 1927

WELLMER Albrecht

2004 *K dialektice moderny a postmoderny: kritika rozumu po Adornovi* (Praha: Dauphin)

WELLS Herbert George

1936 *Dějiny světa* (Praha: Dr. Ot. Štorch-Marien)

WELSCH Wolfgang

1994 *Naše postmoderní moderna* (Praha: Zvon)

WINOCK Michel et al.

1998 *Historie extrémní pravice ve Francii* (Praha: Academia)

WITTLICH Petr

1987 *Umění a život: doba secese*. (Praha: Artia)

WÖRTHER Matthias.:

1984 *G. K. Chesterton, das unterhaltsame Dogma* (Frankfurt am Main: Lang)

ZIMA Petr

1998 *Literární estetika* (Olomouc: Votobia)

ZNOJ Milan (edt.)

1995 *Český liberalismus* (Praha: Torst)

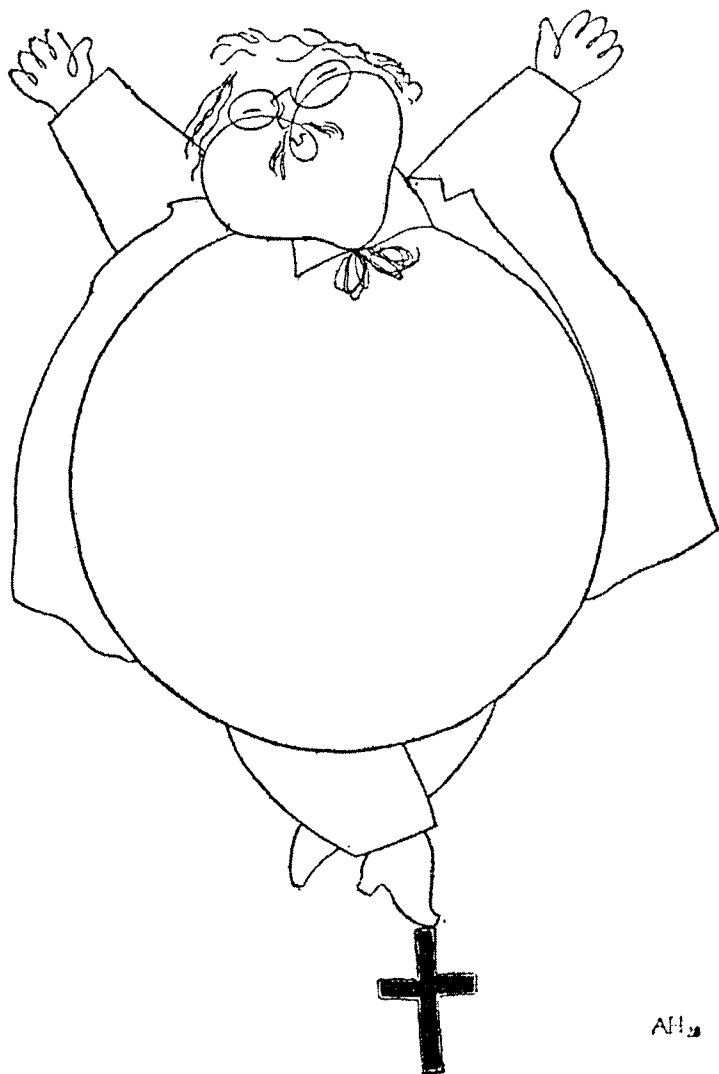
ZOUHAR Jan – PAVLINCOVÁ Helena – GABRIEL Jiří

2005 *Demokracie je diskuze... Česká filosofie 1918 – 1938* (Olomouc: Nakladatelství Olomouc)

Obrazová příloha

Obr. 1

„Vyjádřil jsem jeho vtipnou ekvilibristiku balancováním zeměkoule na kříži nebo kříže na jeho směšně malém nose. Tělo připomínalo balón. Upoutaný balón, upoutaný k reakčnímu názoru. V úvodu k Nesmrtelnému člověku píše: "Jest, doufám, nemožno, aby katolík psal knihu o nějakém předmětu a nedal přitom najevo, že je katolík." Bud'si!, ale nemohu už přijmout jako vtip úvahu z Bouří a úvah: "Přesto však si troufám hrdě se i těmito triviálními zlomky holedbat, že náležím do středověku a že nejsem modernista." Zdálo se to upřímné. Ale už to nebylo vtipné, protože to byla pravda.“ (Hoffmeister 1961, 50)







AH₂₇

G. K. Chesterton

„Jak jsem se stal filosofem? Prosím vás ... když celý svět ze mne
dělá dramatika...“ (Lidové noviny 16. června 1936)

Obr. 2

Jaroslav J. Paulík vykreslil jistou „dandyovskou“ Chestertonovu podobiznu (vizualizovanou kresbou V. Rady): „Za večera, když vyšla první hvězda nad střechami domů [...], čtenář Chestertona je ochoten přiznat charakter tajemnosti vesmíru vedle oné hvězdy a přirovnat jej k něčemu, pro co nezná jména [...] A což ten pán s tlustou holí? Má bílé chmýří na dlouho neholené bradě, ke které podivné živnosti parčí se svým světlým impregnovaným kabátem? Čtenář Chestertona jej sleduje, čekaje, že vytáhne z tlusté hole dlouhý rapír a nenuceně se zeptá strážníka na cestu ke Klicperově ulici“. (Paulík 1927, 221)



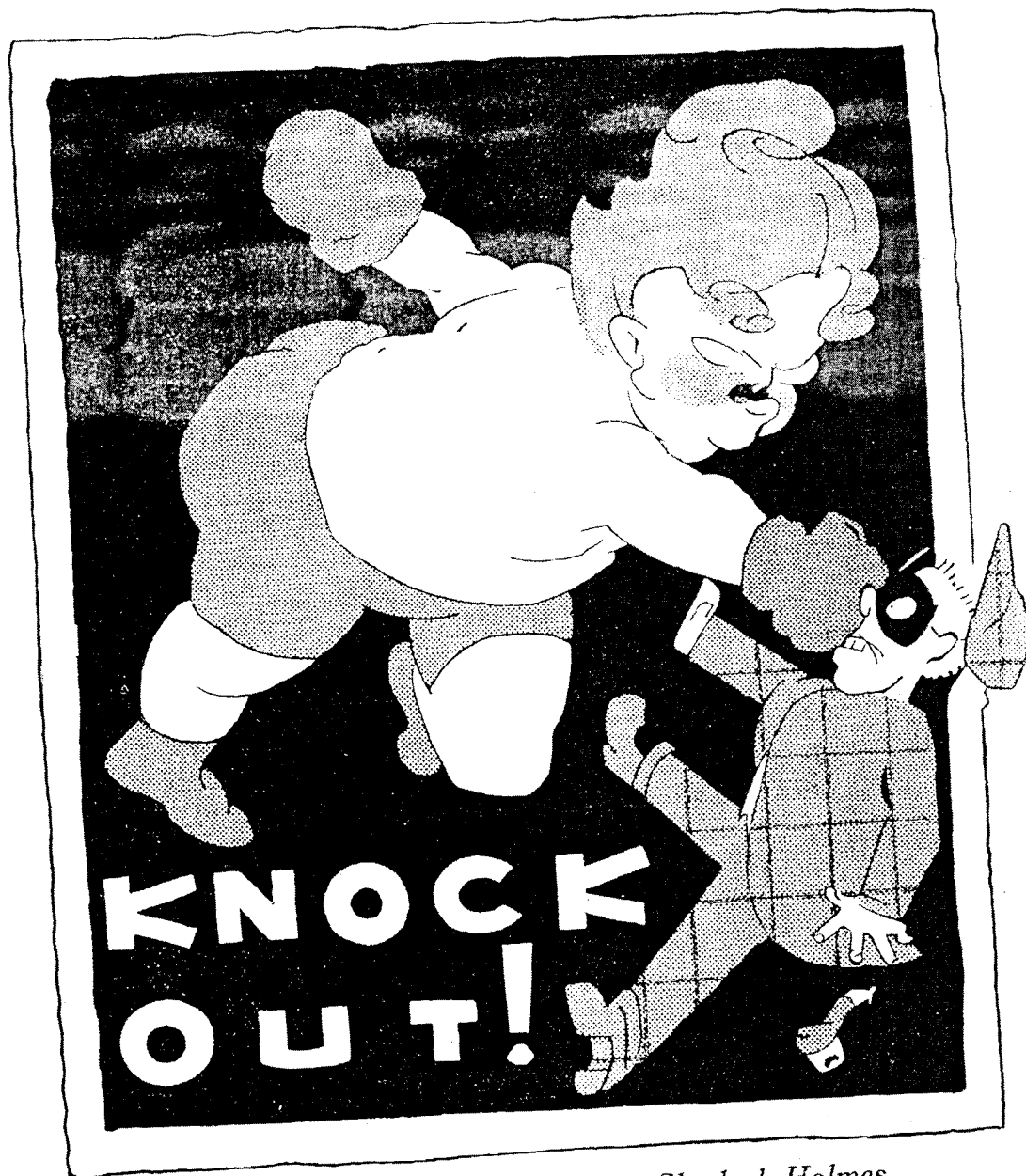
Obr. 3

„To je pan G. K. Chesterton; nakreslil jsem ho letícího, jednak proto, že jsem z něho mohl mít spíše jen letmý dojem, a pak pro jeho rajskou bujarost. Bohužel v té chvíli byl snad nějak stísněn situací trochu oficiální; mohl se jenom usmívat, ale jeho úsměv vydá za tři jiné. Kdybych mohl psát o jeho knížkách, o jeho poetické demokratičnosti, o jeho geniálním optimismu, byl by to nejveselejší z mých listů; ale protože jsem si vzal do hlavy psát jenom o tom, co jsem viděl svýma očima, popisuji vám rozsáhlého pána, jenž prostorovým útvarem připomíná Viktora Dyka, má mušketýrské kníry a plachá, chytrá očka pod skřípcem a rozpačité ruce, jako mívají tlustí lidé, a vlající kravatu; je to zároveň dítě, obr, kudrnatý beránek a tur; má velkou brunátnou hlavu zamyšleného a vrtošivého výrazu a na první pohled ve mně budil ostych a prudkou náklonnost.“ (K. Čapek 1970, 144n)



Obr. 4

Bojovné tendenci Durychova časopisu Rozmach (vyjadřované častou vojenskou terminologií i znakem časopisu¹) odpovídala Chestertonova karikatura, silně kontrastující s karikaturou od Čapka i od Hoffmeistra: mohutný boxer Chesterton na ní knokoutuje Sherlocka Holmesa.



Zd. Kratochvíl: Chesterton kontra Sherlock Holmes.

¹ „Jako bojovníci jsme hodni znaku... Udělil nám jej Jaroslav Durych, muž rytířského ducha, který jediný měl na to privilegium: na červeném špalvu stříbrná sekera v červeném poli.“ (Storm in Putna 2003, 34)

V Chestertonově díle jsem rozlišil tyto základní protikladné tendence: tendenci k polysémantičnosti, ke vnímání jazyka a světa ozvláštněně, z různých úhlů pohledu; a tendenci pojímat to, co se týká Chestertonovy osobní ideologie, velmi zaujatě a výhradně z jednoho úhlu pohledu - tendenci k ideologické monosémantičnosti. Druhá tendence (ač od počátku přítomná) přitom v Chestertonově díle postupně sílila. Ona tendence k polysémantičnosti se z Chestertonova díla zcela neztrácela, stále více ale sloužila Chestertonově ideologii zavrhujeící město ve prospěch venkova a odmítající přiznat jakoukoli hodnotu (i schopnost vybudovat civilizaci a opravdovou demokracii) všem nekřesťanským a nekatolickým národům. Další dvojicí tendencí, které jsem rozlišil v Chestertonově tvorbě, jsou tendence k popření a k znovupotvrzení. Ty chápu v duchu Bachtinovy kategorie karnevalovosti (jejíž mnohé prvky se hojně vyskytují v Chestertonově díle), modifikované pojetím A. Gureviče a antropologa V. Turnera, jako komplementární principy: princip podvracení, popření (či zproblematizování) skutečnosti a společenského řádu vede k opětné afirmaci, znovupotvrzení, dokonce posílení řádu. V odlišných recepčních kontextech, v závislosti na odlišných „horizontech očekávání“, pak zákonitě tato „polytendenčnost“ vyvolávala odlišné interpretace, většinou jednostranně (v duchu H. Blooma „tvořivě“) zdůrazňující pouze jednu ze zmíněných tendencí.

Rozlišil jsem tři nejvýznamnější způsoby Chestertonovy české meziválečné recepcí: interpretaci avantgardní (Chesterton – bratr klaunů a akrobatů), „pragmatickou“ (Chesterton – obránce demokracie a obyčejného člověka) a katolickou (Chesterton – sloup západní vzdělanosti a obhájce Církve a řádu). Katolická interpretace (monologicky odmítající všechny alternativní) zbavovala Chestertonovo dílo jeho protikladnosti a tabuizovala i všechny prvky hedonismu a humoru v jeho díle. Byla reakcí na opačnou jednostrannost avantgardní a pragmatické interpretace Chestertona, explicitně však polemizovala především s autory „pragmatickými“. Důvod, proč se tehdejší katolíci ve svých interpretacích vymezovali právě proti pragmatické interpretaci, je několikery: byla to interpretace dlouhodobější než v podstatě přechodná interpretace avantgardní a jako taková byla přijata i českými literárními historiky, šlo o interpretaci mocensky podepřenou vládnoucím „buržoazním“ režimem – tedy oním pro katolíky z Řádu „nepravým“ liberalistickým řádem, s nímž byli tvůrci pragmatické generace navzdory své kritičnosti úzce spjati. Pro katolíky i pragmatiky pak byl Chesterton autorem „znovupotvrzujícím“: ať už tradiční řád obyčejného člověka (pro pragmatiky) nebo Řád metafyzický garantující řád stavovského státu i neomylnost katolických dogmat (pro katolíky). V tomto aspektu, jímž se obě interpretace lišily od interpretace avantgardní, se sobě navzájem podobaly, a o to více se katoličtí autoři snažili, aby vynikl rozdíl obou

pojetí Chestertonovy tvorby.

SUMMARY

I distinguished several contradictory aspects of Chesterton's work: polysemiotics - ideological monosemiotics, movement to negation of reality and order - movement to affirmation of reality and order. Different interpretations emphasized unilaterally in relation to different horizons of expectation individual aspects of Chesterton's work.

Chesterton's reception in Czechoslovakia was very heterogeneous. "The Pragmatic Generation" (Karel Čapek, Ferdinand Peroutka, Miroslav Rutte) read Chesterton in the pragmatic context (Chesterton was praisefully quoted by William James, but abroad he was not taken for pragmatist, neither by himself). Through influence of these authors was the interpretation of Chesterton as pragmatist quite expanded by us (Arne Novák). Peroutka looked for basis for his liberalism by Chesterton (Chesterton was more conservative, and they both had sympathies to socialism), and Catholic Chesterton was one of his most cited authors, on the other hand Peroutka fought against the Catholic Church and Chesterton's religious attitudes Peroutka left out. His reception was very selective and it is a good example of creative misreading. Rutte estimated Chesterton as a founder of pragmatic aesthetics. Čapek was inspired with both political and fictitious work of Chesterton. Chesterton was for all of them defender of democracy and ordinary man.

Karel Teige and the "L'avantgarde Generation" perceived Chesterton as humourist – he was received in the context of poetism and dadaism by these authors (Chesterton as "brother of clowns and acrobats").

Among the Catholic authors the reception was not homogenous. Jaroslav Durych did not like heroes of his books, because according to him they were too comfortable with earthly life. On the other hand, authors from the periodical Řád ("Order"), such as Timotheus Vodička and Karel Schwarzenberg, eliminated this aspect (and the polysemiotics) of Chesterton's work and considered Chesterton just a defender of Church and order; Chesterton was more than a writer for them: he was a prophet and a saint. This one-sidedness was a reaction to an opposite bias of pragmatic and "L'avantgarde" interpretation. Both for the pragmatist and Catholic interpretation Chesterton was an affirming author: affirming traditional order of an ordinary man (for pragmatists) or affirming metaphysical order on which the order of corporative state and the infallibility of Catholic doctrine is based (for Catholics).